

Marie-Hélène Blanchet

Théodore Agallianos

Dialogue avec un moine contre les Latins (1442)

THÉODORE AGALLIANOS

DIALOGUE AVEC UN MOINE CONTRE LES LATINS (1442)

Université Paris I – Panthéon-Sorbonne
TEXTES ET DOCUMENTS D'HISTOIRE MÉDIÉVALE - 9

THÉODORE AGALLIANOS

DIALOGUE AVEC UN MOINE CONTRE LES LATINS (1442)

Édition critique, traduction française et commentaire par

Marie-Hélène Blanchet

Université Paris I – Panthéon-Sorbonne
BYZANTINA SORBONENSIA – 27

Centre de Recherches d'Histoire
et de Civilisation Byzantines

THÉODORE AGALLIANOS

DIALOGUE AVEC UN MOINE CONTRE LES LATINS (1442)

Édition critique, traduction française et commentaire par
Marie-Hélène Blanchet

Ouvrage publié avec le concours
du Conseil scientifique de l'Université Paris I
et du « Legs Malandrino »

Publications de la Sorbonne
2013

Collection Byzantina Sorbonensia
dirigée par Michel Kaplan

Image de couverture :
Échelle de Jean Climaque (manuscrit de la fin du XIe siècle),
Vaticanus graecus 394, fol. 105r
(© 2012 Biblioteca Apostolica Vaticana)

Composition
Fabien Tessier

212, rue Saint-Jacques, 75005 Paris
www.univ-paris1.fr – publisor@univ-paris1.fr
Loi du 11 mars 1957

ISBN 978-2-85944-732-8
ISSN 0398-7965

À celles et ceux qui m'ont appris le grec

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage est issu d'un mémoire de post-doctorat en études grecques soutenu à l'École Pratique des Hautes Études, à Paris, en mai 2011. Il a bénéficié des conseils et encouragements de plusieurs personnes auxquelles je souhaite témoigner ma gratitude.

Mes remerciements vont d'abord à mon directeur de recherches, Brigitte Mondrain, qui m'a guidée et accompagnée pas à pas dans ce projet d'édition de texte. Mon intérêt pour l'étude des manuscrits a été nourri et renforcé par le travail codicologique et philologique accompli sous sa direction, et je lui en suis très reconnaissante. Je remercie aussi les professeurs qui ont accepté de faire partie de mon jury, Marie-Hélène Congourdeau, Bernard Flusin, Kriton Chryssochoïdis et Antonio Rigo.

La préparation de ce post-doctorat a été grandement facilitée par le soutien de la Fondation Alexandre Onassis. La bourse qu'elle m'a octroyée m'a permis d'effectuer des recherches et de rédiger une partie de cet ouvrage à Athènes durant six mois. Je veux témoigner ma reconnaissance à Athanasios Markopoulos, Kriton Chryssochoïdis et Zissis Mélissakis pour l'aide qu'ils m'ont apportée durant ce séjour, ainsi qu'aux institutions qui m'ont assistée dans mon travail, notamment la Fondation Nationale de la Recherche (Ethniko Idryma Ereunon), la Gennadius Library et le Centre patriarcal d'études patristiques du monastère des Vlatadon.

Je suis aussi très redevable au Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance (UMR 8167 Orient et Méditerranée), notamment pour m'avoir offert la possibilité d'aller à Moscou consulter le *Mosquensis gr.* 248, et je remercie aussi la bibliothèque du Musée historique de Moscou qui m'a permis d'effectuer sur place le travail nécessaire.

J'ai eu recours par ailleurs aux collections de la section grecque de l'IRHT et je remercie ses directeurs successifs, Paul Géhin et André Binggeli, ainsi que les chercheurs de cette équipe. J'ai enfin profité largement des ressources des bibliothèques spécialisées parisiennes, la bibliothèque Jean de Vernon et la Bibliothèque Byzantine, à laquelle j'appartiens. Pour bien connaître les contraintes de ce métier, je veux remercier le personnel de ces deux établissements, en particulier Marie-Dominique Le Gall et mes collègues de la Bibliothèque Byzantine ; sans le soutien indéfectible de Catherine Piganiol, directrice de la Bibliothèque Byzantine, ce post-doctorat n'aurait pu être mené à bien.

Certaines analyses proposées dans le commentaire historique de ce mémoire ont été présentées lors de deux colloques organisés par l'Académie roumaine, le premier à Cluj en octobre 2009 et le second à Rome en novembre 2010 : la rédaction finale a bénéficié des suggestions qui m'ont été faites lors de ces rencontres scientifiques.

Cet ouvrage est accueilli par les Publications de la Sorbonne dans les collections *Byzantina Sorbonensia* et *Textes et documents d'histoire médiévale* ; je veux exprimer à Patrick Boucheron, directeur des Publications de la Sorbonne, et à Michel Kaplan, directeur de *Byzantina Sorbonensia*, ainsi qu'à Sophie Métivier et Paule Pagès, ma reconnaissance pour m'avoir offert de telles facilités de publication et un tel accompagnement éditorial.

J'ai plaisir enfin à témoigner ma gratitude à tous ceux qui m'ont aidée dans cette recherche, en premier lieu Albert Failler, ainsi que Saška Bogevska, Emmanuelle Capet, Matthieu Cassin, Alexis Chryssostalis, Marie-Hélène Congourdeau, Marie Cronier, John Demetracopoulos, Vincent Déroche, Sylvain Destephen, Thierry Martin, Dan Ioan Mureşan, Antoine Pietrobelli, Guillaume Saint-Guillain, Luigi Silvano, Véra Tchentsova, Konstantinos Vetochnikov, et tous les amis et les proches qui m'ont soutenue et stimulée au cours de ce travail.

Introduction

L'hostilité envers les Occidentaux dans le monde orthodoxe, particulièrement à Byzance, est souvent considérée comme évidente, surtout à la suite de la quatrième croisade et du sac de Constantinople par les croisés en 1204. Le rejet des Latins par les Byzantins apparaît comme le principal facteur d'explication à plusieurs événements ultérieurs de l'histoire byzantine, en particulier l'échec des deux tentatives de réunion des Églises latine et orthodoxe, en 1274 (concile de Lyon II) et en 1439 (concile de Ferrare-Florence). Les historiographies catholique et orthodoxe ont toutes deux présenté le courant antilatin comme très majoritaire et responsable *in fine* du maintien de la séparation des deux confessions. Une telle tendance antilatine existe indéniablement au sein de la société byzantine de la fin du Moyen Âge, mais son ampleur et ses ressorts sont rarement analysés en détail : les composantes de l'antilatinisme sont pourtant complexes et gagneraient à être examinées de plus près.

L'aversion à l'égard du monde latin à Byzance prend des formes diverses, selon une gradation qu'on peut esquisser brièvement. Au sens le plus étroit du terme, est antilatin le Byzantin qui rejette la doctrine latine de la double procession de l'Esprit (du Père et du Fils) et qui, pour cette raison, refuse d'être en communion avec un chrétien romain. Pour une partie des orthodoxes, le seul retrait du *Filioque* du *Credo* suffirait en effet à faire disparaître le schisme, les autres différends théologiques étant considérés comme mineurs. Certains Byzantins sont plus réticents et étendent la controverse à une série plus ou moins développée de questions doctrinales et rituelles, par exemple le purgatoire ou l'emploi des azymes lors de l'eucharistie. Il existe ensuite une certaine porosité entre divergences religieuses et différences culturelles, et les polémistes passent facilement des unes aux autres : c'est ainsi qu'aux reproches théologiques et cultuels qu'ils font aux Latins, certains Byzantins ajoutent des griefs virulents contre des usages propres aux Occidentaux, tels que se raser la barbe ou consommer des viandes qualifiées d'impures. L'antilatinisme religieux se colore ainsi de divers préjugés que les Byzantins cultivent à l'égard des étrangers. Enfin, au-delà de ces réquisitoires contre les « erreurs latines », sont aussi attestées des manifestations de rejet et de haine qui participent de la forme la plus extrême de l'antilatinisme et peuvent conduire au massacre, comme celui de 1182 à Constantinople.

Ces phénomènes d'hostilité ne sont ni univoques ni permanents. Les occasions de contacts entre populations byzantines et latines sont fréquentes et ne se résument pas au seul conflit. Au XVe siècle, les marques de la présence latine en Orient sont évidentes dans les régions passées sous domination vénitienne, génoise et franque, tandis que cette empreinte est sans doute moins prononcée, mais bien réelle dans les grandes villes de l'Empire, à commencer par Constantinople. Outre l'implantation de colonies de commerçants italiens dans les

territoires byzantins, les alliances matrimoniales de la famille impériale avec des dynasties latines ont amené les habitants de la capitale byzantine à s'accoutumer à cette présence étrangère. Dans le domaine intellectuel, les échanges sont nombreux et matérialisés par la recrudescence des traductions, tant du latin vers le grec qu'en sens inverse. Alors qu'avant la prise de Constantinople par les croisés en 1204, l'antilatinisme s'exerçait à l'encontre d'étrangers perçus comme barbares et lointains, à la fin du Moyen Âge, le Latin est souvent pour le Byzantin une figure familière.

L'intensité avec laquelle s'exprime le sentiment antilatin au sein de la société byzantine tardive est en partie liée à la conjoncture politique. La faiblesse de l'Empire byzantin face à l'avancée des Turcs oblige les empereurs successifs à solliciter l'aide de l'Occident, tel Manuel II Paléologue qui parcourt toute l'Europe en 1401-1402 afin d'obtenir un secours militaire pour sa capitale assiégée. L'interlocuteur privilégié des empereurs est alors le plus souvent la papauté, seule capable de prêcher une croisade contre les infidèles; mais la contrepartie qu'elle exige n'est autre que l'Union des Églises. À cause des différences religieuses qui séparent les orthodoxes des chrétiens romains, les membres de l'Église byzantine appréhendent avec circonspection, voire avec méfiance, toute initiative de rapprochement avec l'Église romaine; toutefois quelques-uns acceptent d'entamer des discussions sous certaines conditions, notamment si elles ont lieu dans le cadre d'un concile œcuménique. L'empereur byzantin de son côté recherche presque à tout prix l'alliance de la papauté, puisqu'elle seule peut garantir la survie de l'Empire. Cette divergence d'intérêts rend la conclusion de l'Union difficile et les motifs de ne pas y souscrire nombreux. Elle est cependant réalisée lors du concile de Florence et proclamée le 6 juillet 1439. Cet événement suscite une forte réaction à Byzance, comparable aux troubles qui s'étaient produits après la précédente tentative d'Union, lors du concile de Lyon II en 1274. À partir de 1440, la mouvance antiunioniste refuse de reconnaître l'Union et rompt avec l'Église byzantine officielle, désormais unie à Rome.

La question de l'Union interfère avec le sentiment antilatin entretenu par une partie des Byzantins, et il est souvent difficile de démêler dans les textes de cette période ce qui relève d'un antiunionisme conjoncturel et ce qui appartient à la vieille tradition antilatine véhiculée par les traités polémiques. Le *Dialogue avec un moine contre les Latins* de Théodore Agallianos (vers 1400-avant 1474) offre la rare possibilité d'observer toutes les facettes de la question. Il se présente comme un texte écrit en réaction contre l'Union de Florence et donne sur elle le point de vue négatif du dignitaire de l'Église byzantine qu'est alors Agallianos. Cependant, au cours de la discussion fictive qui se déroule entre les deux personnages du *Dialogue*, la thématique initiale s'enrichit pour venir toucher à des questions plus générales, telles que l'attitude à adopter avec les Latins, ce qu'il faut penser d'eux et les reproches qui peuvent leur être faits.

L'auteur passe insensiblement d'un discours mettant en cause l'Union telle qu'elle a été conclue à Florence à une condamnation de l'Union et des Occidentaux en général. Il développe une critique des Latins qui mérite d'être analysée en détail afin d'en comprendre toutes les dimensions.

Ce texte permet d'observer les mécanismes de la propagande antilatine, dont Agallianos se fait le chantre en intervenant en son propre nom dans le *Dialogue*. Alors qu'il prétend seulement constater les manquements et les erreurs des Latins, il use en réalité de la rhétorique antilatine comme d'un instrument de persuasion pour rallier son interlocuteur à sa cause. Il faut évaluer l'originalité et la qualité de son argumentation aussi bien que l'effet produit par son discours. À travers le personnage du moine, l'autre protagoniste de la discussion, le *Dialogue* donne en effet des indices du seuil acceptable de critique contre les Latins dans la Constantinople du xv^e^ siècle : les réactions du moine seront prises en compte en ce sens, et on tentera de voir si elles apportent ou non une forme de contradiction aux thèses antilatines avancées par Agallianos.

L'antilatinisme byzantin est souvent caricaturé sans même que les auteurs qui s'en font l'expression soient réellement étudiés ; il représente pourtant un courant de pensée puissant, qui se diffuse durant le Moyen Âge et l'époque moderne dans toutes les régions orthodoxes. Analyser à nouveaux frais le discours qui a été développé contre le monde occidental n'est pas superflu. C'est aussi une manière de réexaminer les valeurs byzantines les plus fondamentales, tant il est vrai que, au travers de leurs critiques des Latins, les Byzantins livrent nombre d'indications sur eux-mêmes.

PREMIÈRE PARTIE

HISTOIRE DU TEXTE

Chapitre I : La tradition manuscrite

Le *Dialogue* d'Agallianos ne figure intégralement que dans un manuscrit de la Bibliothèque synodale de Moscou, dont les fonds sont conservés au Musée historique de Moscou. Le manuscrit est décrit dans le catalogue de Vladimir, *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj*, I, p. 332 ; en voici une nouvelle description.

Le *Mosquensis graecus* 248 (Sinod. gr. 365)

Mosquensis graecus 248 (anc. Matthaei 352 ; *Sinod. gr.* 365). Pap. occidental, mm. 223 × 148, ff. [I]. 107. [II], 22-31 lignes. – Agallianos, Dialogue et Lettres ; Marc d'Éphèse, Lettre encyclique ; Nil Tarchaniotès, Profession de foi ; Martin V et Joseph II, Articles et Réponse ; Grégoire Mammas, Réponse ; Pseudo-Athanase, Quaestiones aliae ; Georges Scholarios, Bref exposé. – Provient de la bibliothèque de Dosithée de Jérusalem.

Composition du recueil. Recueil composite formé de cinq parties (voir Fonkič-Poljakov, *Grečeskie rukopisi*, p. 91, qui ne distinguaient que trois parties en fonction de la date de copie) : I (ff. 1-30) partie copiée par un copiste du xv[e] siècle ; II (ff. 31-46) partie copiée par un copiste du xv[e] siècle ; III (ff. 47-77) partie copiée par un copiste du xvi[e] siècle ; IV (ff. 78-97) partie copiée par le même copiste du xv[e] siècle que la partie I ; V (ff. 98-107) partie copiée par un copiste du xvii[e] siècle. Les ff. 104-107 sont des gardes, de même que le folio initial [1] et les [2] derniers.

Matière. Papier occidental filigrané, sauf pour la partie V où aucun filigrane n'est visible ; pliage in-quarto. Pour la partie I, 2 folios (ff. 23 et 30) ont été déplacés et montés sur onglet (voir Cahiers), 1 folio (f. 24) est déchiré en bas. Pour cette partie I, un même filigrane compris entre deux fils de chaîne distants de 59 mm et situé dans le pli donne le motif *Ciseaux* : identique à Harlfinger, *Wasserzeichen*, II, Ciseaux 76 (1442) ; presque identique à Harlfinger, *Wasserzeichen*, I, Ciseaux 22 (Grèce du Nord, 1441/1443) ; proche de *ibid.*, Ciseaux 29 (copié par Théodore Agallianos, 1446). Dans la partie IV, bien que le copiste soit identique à celui de la partie I, le filigrane est différent et donne un motif de *Cloche*. Le manuscrit est en assez bon état, mais contient quelques taches et des trous causés par les vers ; les folios les plus abîmés se trouvent à chaque début et fin de cahier. Pour la partie III, tous les folios sont rognés de quelques centimètres en bas.

Foliotage. Foliotage continu en chiffres arabes de 1 à 107 à l'encre noire dans l'angle supérieur droit de chaque feuillet, effectué au xviii[e] ou xix[e] siècle. À ces folios s'ajoutent une garde initiale et deux gardes finales non numérotées. Pour la partie I, le déplacement de 2 folios a été repéré et le foliotage a été barré et corrigé au crayon gras bleu depuis le f. 17 jusqu'au f. 30. Certains folios font l'objet d'un redoublement du foliotage au crayon dans la partie supérieure médiane de chaque feuillet : ff. 30, 31, 47, 50, 78, 98.

Cahiers. 14 cahiers. La partie I comprend 4 cahiers : 2 × 8 (16). 1 × 8 (avec déplacement de folios, 24). 1 × 6 (30). Les ff. 17-22 correspondent en fait à un quaternion dont le folio initial et le folio final ont été déplacés : le folio isolé 23 doit s'intercaler avant le f. 17 et le folio isolé 30 doit s'intercaler après le f. 22 (voir pl. 2, 3 et 5). L'ordre à restituer est donc le suivant : ff. 1-16 ; 23 ; 17-22 ; 30 ; 24-29 ; 31 sq. La partie II comprend 2 cahiers : 2 × 8 (46). La partie III comprend 4 cahiers : 4 × 8 – 1 (77), puisque le deuxième cahier (ff. 55-61) ne contient que 7 ff., le f. 59 étant monté sur onglet. La partie IV comprend 3 cahiers : 2 × 8. 1 × 4 (97) ; le premier quaternion (ff. 78-85) est peut-être un ternion auquel 2 folios isolés ont été ajoutés, puisque les ff. 78 et 85 sont montés sur onglet. La partie V comprend 1 cahier : 1 × 6 + 2 + 1 + 1 (107). À un ternion ont été ajoutés comme gardes un bifolium et 2 folios isolés.

Signatures. Dans la partie I, les cahiers sont signés : les deux premiers quaternions sont signés α´ et β´ en fin de cahier dans l'angle inférieur droit du dernier verso (ff. 8v et 16v) ; le troisième cahier, amputé de ses premier et dernier folios, devrait être signé au f. 30v qui correspond au dernier folio du quaternion d'origine, mais des taches marron empêchent de distinguer une éventuelle signature ; le dernier ternion est signé de la même main δ´ en début de cahier dans l'angle inférieur droit du premier recto (f. 24r). Dans la partie II, les cahiers ne sont pas signés. Dans la partie III, les cahiers comportent des indications difficiles à interpréter, d'autant que le rognage inférieur de tous les folios de cette partie rend la lecture incertaine. Dans la partie IV, on repère des signatures : le deuxième quaternion porte une signature en forme de y surmonté d'un point en fin de cahier dans l'angle inférieur droit du dernier verso (f. 93v), signature que l'on retrouve au début du binion suivant dans la partie inférieure médiane du premier recto (f. 94r). Dans la partie V, l'unique cahier n'est pas signé.

Réglure. Effectuée à la pointe sèche dans la partie I. La surface écrite est différente selon les parties et parfois irrégulière. Dans la partie I, la surface écrite est de 160/162 × 104 mm du f. 1r au f. 21r et f. 23r-v (28 lignes par page) ; elle passe à 180 × 104 mm pour le f. 21v, puis 180/182 × 110 mm pour les ff. 22r-v et 30r-v (31 lignes par page), puis 190 × 100 mm pour les ff. 24r-28v (27 lignes par page). Dans la partie II, la surface écrite est de 148 × 88 mm (22 lignes par page). Dans la partie III, elle est de 180 × 100 mm (23 lignes par page). Dans

la partie IV, elle est d'abord de 155 × 96 mm pour les ff. 78v-85v (22 lignes par page), puis de 182 × 100 mm pour les ff. 86r-97v (26 lignes par page). Dans la partie V, elle est de 156 × 93 mm (29 lignes par page).

RELIURE. Reliure récente de cuir marron, en assez mauvais état. En tête du dos, un morceau de cuir est tombé ; en dessous est imprimé sur le cuir le titre : РАЗГОВОРЪ | ИЕРОМНІ | МОНОВЪ, soit « Discours du hiéromnèmon » ; en dessous se trouve une étiquette portant la cote de la Bibliothèque synodale : nº 365 ; en dessous, une ancienne cote 353 – qui ne correspond pas à celle du catalogue de Matthaei, à savoir 352 – est imprimée en doré, encadrée d'un rectangle avec des dorures. Sur le plat supérieur à l'intérieur, dans la partie haute, est collée une étiquette verte décorée qui porte une inscription attestant l'appartenance du manuscrit à la bibliothèque patriarcale : ПАТРІАРШАЯ БИБЛІОТЕКА | СОБР. Греческое | Nº 365 (ВЛ 248).

COPISTE. Aucun des quatre copistes n'est identifié. Selon Boris Fonkič et Fédor Poljakov (voir FONKIČ-POLJAKOV, *Grečeskie rukopisi*, p. 91), le copiste A (parties I et IV) a travaillé au XVᵉ siècle, de même que le copiste B (partie II) ; le copiste C (partie III) daterait du XVIᵉ siècle et le copiste D du XVIIᵉ siècle. Il est évident que l'écriture de D est tardive (voir ÉCRITURE).

La main du copiste A a pu être mise en relation avec un autre manuscrit, le *Monacensis gr.* 256. Ce manuscrit qui contient l'*Antirrhétique* de Jean Eugénikos a été sommairement décrit dans la récente édition critique de ce texte (ROSSIDOU-KOUTSOU, *John Eugenikos'* Antirrhetic, p. lxvi-lxvii) : *Monacensis gr.* 256. Pap. occidental, mm. 225 × 210, ff. [XII]. 495, 27 lignes. Ce manuscrit du XVᵉ siècle fait intervenir quatre copistes selon Élénè Rossidou-Koutsou qui se réfère sur ce point à des données fournies par Brigitte Mondrain : copiste A (ff. 1r-84v, 102v l. 6-303v l. 7, 305v l. 9-307v, 310r-341r, 342r-436r), copiste B (ff. 85r-102v l. 5), copiste C (ff. 303v l. 8-305v l. 8), copiste D (ff. 437r-495v). Or la main du copiste A est identique à celle du copiste A du *Mosquensis gr.* 248. Les informations encore inédites recueillies par Brigitte Mondrain sur le *Monacensis gr.* 256 permettent d'aller plus loin : en premier lieu, le copiste D est Théodore Agallianos ; d'autre part, l'étude des filigranes montre que, dans la partie copiée par A à partir du f. 102v, puis dans les parties copiées par C et D, se retrouve un même filigrane *Ciseaux* compris entre des fils de chaîne distants de 59 mm ; il faut en conclure que le copiste A des deux manuscrits est contemporain de Théodore Agallianos et a même pu travailler avec lui lors de la copie du *Monacensis gr.* 256[1].

1. Je remercie vivement Mᵐᵉ Brigitte Mondrain de m'avoir donné toutes ces indications.

Souscription. Le manuscrit ne contient pas de souscription.

Écriture. Pour les parties I et IV, l'écriture est cursive et souple, d'un module moyen, penchant un peu vers la droite ; les mots sont en général séparés, il y a quelques abréviations ; l'accent est souvent tracé dans le prolongement de la lettre et les ligatures sont fréquentes. On remarque les tracés pertinents suivants : *bêta* avec une longue hampe vers le bas et deux boucles bien fermées ; *gamma* oncial assez développé vers le haut avec un léger retour et *gamma* minuscule en ligature souvent très penché vers la droite ; *epsilon* minuscule très penché vers la gauche, souvent presque horizontal, et *epsilon* oncial assez développé, en ligature par sa barre médiane ; *thêta* presque toujours très ouvert sur la gauche, même quand il est en ligature ; *tau* souvent développé en hauteur et bouclé, parfois bouclé aussi en bas, tandis qu'il surmonte le *omicron* en cas de ligature ; *phi* complètement fermé, surmonté par un *rhô* en cas de ligature ; accent circonflexe pointu en son sommet ; la ligature θεο est aussi remarquable, car le *epsilon* qui surmonte le *omicron* disparaît presque.

Pour la partie II, l'écriture est beaucoup moins déliée, d'un petit module, les lettres sont souvent séparées les unes des autres. On peut remarquer le tracé du *alpha* minuscule, dont la barre verticale tend à se retourner vers la droite ; celui du *gamma*, presque toujours oncial, mais peu développé ; celui du *lambda* minuscule, dont les deux barres forment un angle obtus ; les tracés souples du *zêta* et du *xi* tranchent avec la forme anguleuse de la plupart des autres lettres.

Pour la partie III, l'écriture est souple et régulière, d'un module moyen. On notera le tracé de l'*epsilon* minuscule très penché vers la gauche ; celui du *gamma* minuscule, presque toujours en ligature et dont la barre gauche a tendance à s'incurver vers la droite pour former une petite boucle ; celui du *nu* oncial relativement large ; celui du *phi* d'un module un peu plus grand que les autres lettres et complètement fermé.

Pour la partie V, l'écriture est très serrée, d'un très petit module, mais néanmoins cursive et élégante, caractéristique de l'époque moderne. On remarquera les *iota* très développés en ligature avec la lettre suivante ; les *thêta* ouverts qui se terminent par un retour prononcé ; les *sigma* de grand module que l'on trouve même au milieu d'un mot et qui s'incurvent aussi à la fin.

Encre. Dans la partie I, l'encre tire vers le brun ; le rouge clair est un peu passé mais lisible. Dans les parties II, III et IV, elle est plus noire. Dans la partie V, elle est très noire.

Décoration. Elle est très réduite. Dans les parties I et III, les noms des protagonistes sont en rouge. Dans la partie II, le titre de chaque article est en rouge et l'initiale qui suit est calligraphiée en rouge. Au début de la partie III (f. 47r), on remarque un bandeau rouge assez large (180 mm) en forme de chaîne.

Contenu[2]. 1 (ff. 1r-21v et 23r-v, ordre à restituer ff. 1-16 ; 23 ; 17-21) Agallianos, <Dialogue avec un moine contre les Latins> (éd. Dosithée, *Τόμος χαρᾶς*, p. 610-633).
2 (ff. 21v-22v et 30r-v) Marc d'Éphèse, Lettre encyclique contre le décret du concile de Florence (éd. dans Marc d'Éphèse, *Œuvres antiunionistes*, p. 141-151). Le texte s'interrompt au milieu d'une phrase au bas du f. 22v et se poursuit sans lacune en haut du f. 30r ; il s'interrompt au bas du f. 30v avec les mots suivants : παρὰ τὰ εἰωθότα καὶ παραδεδομένα : τοῦτ' ἐστὶν ἐκεῖνο τ[ὸ], correspondant à Marc d'Éphèse, *Œuvres antiunionistes*, p. 146[23].
3 (ff. 24r-26r) Agallianos, Lettre au métropolite Pachôme d'Amasée (inédite). Le début est manquant et le texte commence avec les mots suivants (f. 24r) : δέον διισχυρίζου λέγειν· καὶ πολλῶν ἀκούσας τεχνι|κῶν τῆς γραμματικῆς λόγων. Desinit (f. 26r) : εἰ δ' οὖν ἕκαστος ἄξιον εὑρήσει τῇ ὁδῷ τὸ κατάλυμα :| ἔρρωσο :+
4 (f. 26r-v) Agallianos, Lettre au métropolite Pachôme d'Amasée (éd. Pétridès, Documents sur la rupture de l'union, p. 206-207). Le texte du manuscrit présente de très légères variantes par rapport au texte édité à partir du *Parisinus gr.* 1295, f. 155v.
5 (ff. 26v-29r) Nil Tarchaniotès, Profession de foi (inédite). Au f. 26v figure le titre : ὁμολογία νύλου ἱερομονάχου| καὶ κατὰ κόσμον [ces trois mots ont été grattés] τραχανιότου. Incipit : [π]ιστεύω εἰς ἕνα θ(εὸ)ν· π(ατέ)ρα παντοκράτορα· ποιητὴν οὐ(ρα)νοῦ καὶ γῆς. Desinit (f. 29r) : τοῦ τὰς συνειδήσεις ἡμῶν κρινοῦντος, καὶ ἑκά|στω κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἀποδώσοντος :
6 (f. 31r) : fin d'un texte inconnu commençant par une citation de Lc 16, 24 : τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου τοῦ δι|καίου λαζάρου ρανίδα ὕδατος· κα|ταψύξαι αὐτοῦ τὴν γλῶτταν· καὶ| διά τοῦτο· οὐ περὶ τῶν πλουσίων| ἡ κατάκρισις· ἀλλὰ καὶ περι τῶν πτ|ωχῶν καὶ πενήτων τῇ ρεῖν τὴν τοῦ θ(εο)ῦ| ἀνταπόδωσιν : L'ensemble est barré par deux traits noirs en diagonale.
7 (f. 31r-46v) Martin V et Joseph II, Articles et réponses (éd. Laurent, Préliminaires du concile, p. 31-47). Le titre figurant au f. 31r est différent de celui retenu dans l'édition : ἐκλαμπρότατοι αὐθέντες καὶ τῶν| ῥωμαίων βασιλεῖς· ὁ ἀγιώτατος| καὶ μακαριώτατος π(ατ)ὴρ ὀ πάπας| μαρτίνος· πέμπτος· ὅστὶς ἐστὶ θ(εὸ)ς| ἐν τῇ γῇ διάδοχος τοῦ ἁγίου πέτρου| καὶ χριστοῦ τοῦ κυρίου, ἄκρου ἀρχιε|ρέως, καὶ κύριος τῆς οἰκουμένης, ἐν τού|τω τω λόγω ταῖς ὑμετέραις βασιλει|καῖς γαληνότησιν θ´ μεγάλων γνω|μῶν συμπεράσματα δηλοποιεῖ.
8 (f. 46v) Prière de 8 lignes d'une autre main : ψυχή μου ἱνα τὶ ῥὰθυμοῦσα, τῇ ἁ|μαρτὶα δουλεύης· καὶ ἱνα τὶ ἀσ|θενοῦσα τῶ ἱατρῶ οὐ προστρέχης·| ἀνάνυψων λοιπόν ἐκ των κακ(ῶν) | ὧν ἔπραξας· καὶ βόησον προς τ(ῇ) σ(ωτη)ρ(ί)α| λέγουσα· ἐλπὶς ἀπελπισμέ|νων· ζωὴ ἀπεγνωσμένων· ἱα|τρὲ κ(αὶ) σ(ωτ)ήρ μου σώσον με :

2. Le grec est donné selon une transcription diplomatique.

9 (ff. 47r-74r) Grégoire Mammas, Réponse à la lettre encyclique de Marc d'Éphèse (PG 160, col. 111-204). Le f. 74r s'interrompt au milieu d'une phrase avec les mots suivants : προσκειμένου ἐν τῷ συμβόλῳ, correspondant à PG 160, col. 148A.
10 (ff. 78r-85v) Pseudo-Athanase d'Alexandrie, Quaestiones aliae (*CPG* 2, n° 2261). Le f. 85v s'interrompt au milieu d'une phrase avec les mots suivants : οὕτως οὖν νόει καὶ περὶ τῆς, correspondant à PG 28, col. 792A. Le titre attribue faussement le texte à Jean Damascène au f. 78r : τοῦ ἁγίου ἰωάννου τοῦ δαμασκηνοῦ· λόγος πάνυ ὀφέλειμος περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν· καὶ περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος καὶ περὶ τῆς ἐν σαρκὶ οἰκονομίας τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ.
11 (ff. 86r-97v) Fragment de texte non identifié. Le fragment commence au milieu d'une phrase par les mots suivants : δέησε ποτὲ γενέσθαι βασιλέα τοῖς ἰουδαΐοις, correspondant à Jean Chrysostome, In psalmum 50 homilia 1 (*CPG* 2, n° 4544 ; PG 55, col. 567). Il se termine au f. 97v par les mots : ὑπὲρ δὲ τούτων ἁπ(άν)των εὐχαριστήσωμεν τῷ χ(ριστ)ῷ· ὅτι| αὐτῷ ἡ δό(ξα) καὶ τὸ κρά(τ)ος, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν (cf. Basile de Césarée, Sermones De moribus a Symeone Metaphrasta collecti, *CPG* 2, n° 2908 ; PG 32, col. 1288C).
12 (ff. 98r-103r) Pseudo-Athanase d'Alexandrie, Quaestiones aliae (*CPG* 2, n° 2261) / Georges Scholarios, Bref exposé de la foi chrétienne (éd. Scholarios, *Œuvres complètes*, III, p. 453-458). Le titre au f. 98r attribue faussement à Georges Scholarios ce texte qui se présente comme un dialogue avec le sultan, intitulé *Sur la seule voie du salut*, alors qu'il s'agit des Quaestiones aliae : τοῦ αἰδεσιμωτάτου πατριάρχου κωνσταντινουπόλεως γενναδίου σχολαρίου· βι|βλίον σύντομόν τε καὶ σαφὲς· περὶ τίνων κεφαλαίων τις ἡμετέρας πίστεως· περὶ ὧν ἡ| διάλεξις γέγονε μετὰ ἀμοιρᾶ τοῦ μαχουμέτου· ὃ καὶ ἐπὶ γέγραπται, περὶ τις ὁδοῦ| τῆς σ(ωτη)ρίας ἀν(θρώπ)ων· Mais au f. 103r, le texte se termine par les mots suivants : καὶ αἱ ψυχαὶ καὶ τὰ σώματα τῶν καλῶς πιστευόντων, correspondant à l'authentique profession de foi de Scholarios : Scholarios, *Œuvres complètes*, III, p. 456³⁴.

Histoire du manuscrit. Quelques étapes de l'histoire de ce manuscrit peuvent être reconstruites. Les parties I et IV ont dû être copiées dans les années 1440 dans l'Empire byzantin, mais les différentes parties du manuscrit n'ont pu être assemblées qu'après la copie de la partie V, soit certainement pas avant le xvii^e siècle. Signalons qu'aux ff. 39r, 40r et 42r-v (partie II), le manuscrit contient des notes marginales identifiées par Boris Fonkič[3] comme étant de la main de Gabriel Sébèros (vers 1540-1616), métropolite de Philadelphie et chef

3. B. Fonkič, Grečeskie pist'i epochi vozrojdenija. 3, *VV* 42, 1981, p. 124-128, ici p. 126 ; Fonkič-Poljakov, *Grečeskie rukopisi*, p. 91.

religieux des orthodoxes de Venise ; selon le même auteur, au f. 30v se trouve aussi une note marginale de la main de Chrysanthos Notaras (1663-1731).

Chrysanthos Notaras était le neveu du patriarche de Jérusalem Dosithée (1641-1707)[4] et il a certes eu en main le manuscrit, puisque c'est même lui qui l'a acheminé jusqu'à Moscou. Envoyé par Dosithée en mission diplomatique en Russie à l'automne 1692[5], Chrysanthos Notaras apportait avec lui un ensemble de onze livres imprimés et dix-huit manuscrits grecs de polémique antilatine destinés à être imprimés sur des presses grecques à Moscou. Grâce à des notes de Christian F. Matthaei, l'auteur du premier catalogue des manuscrits de la Bibliothèque synodale, Boris Fonkič a pu reconstituer la liste de ces dix-huit manuscrits grecs dont fait bien partie le nº 248[6]. Un autre de ces manuscrits, le *Mosquensis gr.* 244 (*Sinod. gr.* 420), contient l'une des lettres d'Agallianos à Pachôme d'Amasée ; les autres ouvrages rassemblent surtout des œuvres théologiques de Photios, Michel Cérulaire, Euthyme Zigabènos, Nicolas de Méthone, Barlaam, Nil Kabasilas, Dèmètrios Kydonès, Nicéphore Grègoras, Matthieu Blastarès, Marc d'Éphèse, Georges Scholarios, Maxime Margounios, Mélétios Pègas. Boris Fonkič précise qu'on ne sait pas comment le manuscrit qui nous intéresse a été acquis par Dosithée de Jérusalem : comme plusieurs autres ouvrages, il a dû se le procurer lors de ses séjours à Constantinople[7]. Dosithée avait en outre confié à son ambassadeur Chrysanthos une liste des œuvres qui devaient être imprimées à Moscou, avec un renvoi au manuscrit qui contenait chacune d'entre elles. Cette liste, conservée seulement en russe, a été éditée par Boris Fonkič[8] : elle mentionne le manuscrit nº 248 – qui porte ici le nº 4 – à trois reprises, citant la profession de foi de Nil Tarchaniotès, les articles du pape Martin V et le *Dialogue* d'Agallianos[9]. Ainsi le *Dialogue* faisait partie des œuvres destinées à être publiées en Russie, entreprise qui, comme on le verra, n'a jamais été réalisée.

Depuis son arrivée dans la Bibliothèque synodale de Moscou en 1692, le manuscrit y est demeuré, ainsi que l'attestent plusieurs notes en russe. Une première note court dans la partie inférieure du f. 1r au f. 6r : изъ сѵнодальной (f. 1r) библіотеки (f. 2r) а подписано (f. 3r) по приказанію (f. 4r) святѣйшаго (f. 5r) сѵнода (f. 6r) ; cette inscription signifie : « de la bibliothèque synodale et signé sur l'ordre du saint synode ». Au f. 101 : сѵнодалнаго дому, soit « palais synodal ». Au f. 102 : іеродіакономъ Гедеѡномъ, soit « le hiérodiacre Gédéon ».

4. Sur Dosithée, voir en dernier lieu Todt, Dositheos II. von Jerusalem, p. 659-720.

5. *Ibid.*, p. 665 : en tant que patriarche de Jérusalem, Dosithée voulait solliciter l'aide de la Russie contre l'influence de la France, devenue officiellement protectrice des Lieux saints. Sur ce voyage, voir aussi Turdeanu, Livre grec en Russie, p. 72.

6. Fonkič, Ierusalimskij patriarch Dosifej, p. 275-277.

7. *Ibid.*, p. 278.

8. *Ibid.*, p. 289-294.

9. *Ibid.*, p. 292 (65e point de la liste de Dosithée), p. 293 (66e point) et p. 294 (80e point).

Au f. 103 : 1775 году Мая, soit « mai de l'année 1775 ». Au f. 103v : в сей книгѣ 103 листа | а метил Никаноръ певчей | N° 353 | iеромнимоновъ | разговоръ, soit « dans ce livre Nikanor, chantre, a numéroté 103 feuillets, N° 353, discours du hiéromnèmon ». Au f. 107 : iеромнимоновъ | въ сей книгѣ 107 листовъ щитал[ъ] | и метелъ подьакъ Федоръ Анд., soit « du hiéromnèmon ; dans ce livre Fédor And., secrétaire, a compté et numéroté 107 feuillets ». Compte tenu de l'écriture et de la date de 1775 qui est mentionnée, ces notes peuvent être datées de la fin du XVIII^e^ siècle[10]. La cote attribuée ici au manuscrit, 353, serait donc antérieure à celle affectée en 1805 par Matthaei dans son catalogue, à savoir 352. On remarquera que le manuscrit a finalement été identifié par le premier texte qu'il contient : son titre, « Discours du hiéromnèmon », qui apparaît à la fois dans une note et sur la reliure (voir RELIURE), désigne en effet le *Dialogue* d'Agallianos.

L'*Athous Iviron* 1308

Un fragment du *Dialogue* d'Agallianos se trouve aussi dans un manuscrit du monastère athonite d'Iviron, l'*Athous Iviron* 1308, décrit sommairement par Spyridon Lampros (LAMPROS, *Catalogue of the Greek manuscripts*, p. 262) : *Athous Iviron* 1308 (Lampros 5428). Pap. occidental, ff. 241. L'auteur date le manuscrit du XVIII^e^ siècle. Le 11^e^ item de la description de Spyridon Lampros est intitulé Ἱερομνήμονός τινος Διάλογος μετὰ μοναχοῦ τινος κατὰ Λατίνων. Ce témoin tardif correspond bien à un fragment du *Dialogue* et doit donc être ajouté à la tradition manuscrite du texte[11].

L'ordre du texte n'est pas respecté et seuls certains passages ont été copiés selon la structure suivante :

- Ἐπεὶ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν κέκτηνται – τὴν τοῦ κρύψαντος τὸ τάλαντον καταδίκην (ff. 138v-140r), passage correspondant aux l. 152-224 de la présente édition.
- Πανάληθες· ἀλλὰ πῶς ἀθετοῦσι – ταῦτά σοι διασαφήσομεν (f. 140r), passage correspondant aux l. 875-883.
- Ὦ τῆς βίας – τις οὐκ ἂν ἁμάρτοι (ff. 140r-141r), passage correspondant aux l. 889-944.
- Καὶ αὐτὸς δὲ ποίας – οὐχ ὑποστέλλομαι τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν (f. 141r), passage correspondant aux l. 127-129.

10. Je remercie vivement Konstantinos Vetochnikov et Véra Tchentsova pour leur aide décisive dans la transcription, la traduction et l'interprétation de ces notes.

11. Grâce à l'obligeance de la Fondation patriarcale d'études patristiques du monastère des Vlatadon à Thessalonique et à l'aide de M. Kriton Chrysochoïdès et de son équipe à l'Institut byzantin de recherches de l'Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών d'Athènes, j'ai pu obtenir des reproductions de l'extrait concerné qui occupe les ff. 138v-141r du manuscrit.

Ces extraits ont été copiés sur l'édition de Dosithée de Jérusalem, comme le montre la présence de certaines variantes propres à cette dernière :

- au lieu de la leçon τὴν ἄλλην τῶν αἱρετικῶν ἀλληλουχίαν (l. 175), le manuscrit d'Iviron porte ἀδολεσχίαν comme dans l'édition de Dosithée.
- au lieu de αἰδεσθέντας, θελήσαντας, ἀφειδήσαντας et ἐφησθέντας (l. 183-185), le manuscrit porte comme Dosithée αἰδεσθέντες, θελήσαντες, ἀφειδήσαντες et ἐφησθέντες.
- au lieu de ἀλλὰ καὶ τοὺς τὰς κενοφωνίας ἀπὸ κοιλίας φθεγγομένους καὶ παρ' ὃ παρέλαβεν εὐαγγελιζομένους (l. 217-218), le manuscrit porte comme Dosithée ἀλλὰ καὶ τὰ... φθεγγόμενα... εὐαγγελιζόμενα.
- au lieu de κατὰ τὰς ἄλλας αὐτῶν ληρωδίας (l. 935-936), le manuscrit porte comme Dosithée λοιδορίας.

L'*Athous Iviron* 1308 ne peut donc rien apporter à l'établissement du texte du *Dialogue* d'Agallianos, mais il témoigne de l'intérêt porté à cette œuvre par un moine athonite. Ce copiste a pu être identifié avec l'aide de Zèsès Mélissakès : il s'agit de Joseph de Sinope, qui était moine au monastère d'Iviron au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles[12].

12. Voir L. Politès et M. Politè, *Βιβλιογράφοι 17ου-18ου αἰώνα. Συνοπτική καταγραφή*, Athènes 1994, p. 498-499. Je remercie vivement Zèsès Mélissakès pour l'identification de ce copiste. Pour l'activité du scriptorium d'Iviron durant la période post-byzantine, voir K. Chrysochoïdès, Τό βιβλιογραφικό ἐργαστήριο τῆς Μονῆς Ἰβήρων στίς πρῶτες δεκαετίες τοῦ 16ου αἰῶνα, dans *Ἡ Ἑλληνική γραφή κατά τούς 15ο καὶ 16ο αἰῶνες*, Athènes 2000, p. 523-568.

Chapitre 2 : L'édition imprimée

On a vu que le projet de publication à Moscou de divers textes antilatins incluait le *Dialogue avec un moine contre les Latins*. Mais ces éditions moscovites n'ont jamais vu le jour : à la suite de rivalités entre Chrysanthos Notaras et ses collaborateurs en Russie, la tentative d'installer des presses grecques à Moscou a fini par échouer complètement[13]. L'œuvre d'Agallianos a bien été publiée, non en Russie, mais dans les pays roumains.

Dosithée avait, dès le début des années 1680, réussi à installer des presses grecques en Moldavie. Le premier livre qu'il a fait paraître à Iaşi en 1682 était un traité posthume contre la primauté du pape, dû à son prédécesseur sur le trône de Jérusalem, Nectaire[14]. Après quelques aléas liés à la situation politique, les presses de Iaşi reprennent leur activité en 1692 et Dosithée fait paraître dès 1694 le premier et le plus antilatin de ses trois recueils de textes byzantins et post-byzantins, le *Τόμος καταλλαγῆς*[15]. Ce n'est pourtant pas dans ce volume que Dosithée publie le *Dialogue* du hiéromnèmon, mais dans le *Τόμος χαρᾶς*, paru à Rimnik en 1705[16]. Rimnik, ou Râmnic, ou selon son nom moderne Râmnicu Vâlcea, se trouve en Valachie : cette ville est devenue à son tour un éphémère siège de presses grecques. Dès 1690, une seconde imprimerie avait en effet été fondée par Dosithée à Bucarest et placée sous la direction d'un moine d'origine géorgienne, Anthime : celui-ci a fait suivre le matériel typographique grec dans les diverses charges qu'il a exercées, d'abord celle d'higoumène du monastère de Snagov à partir de 1697, puis celle d'évêque de Râmnic de 1705 à 1709, et enfin celle de métropolite de Bucarest à partir de 1709[17]. L'évêque Anthime est du reste remercié dans le titre même du *Τόμος χαρᾶς*, imprimé « par le très aimé de Dieu et très érudit évêque de Rimnik, le seigneur Anthime originaire de Géorgie[18] ».

13. Voir Turdeanu, Livre grec en Russie, p. 73-74.
14. Nectaire de Jérusalem, *Πρὸς τὰς προσκομισθείσας θέσεις παρὰ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις φρατόρων διὰ Πέτρου τοῦ αὐτῶν μαΐστορος περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντίρρησις*, Iaşi 1682.
15. Dosithée, *Τόμος καταλλαγῆς*.
16. Dosithée, *Τόμος χαρᾶς*, p. 610-633. Sur cet ouvrage, voir É. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-huitième siècle*, Paris 1918, I, p. 43-45, nº 37 ; Todt, Dositheos II. von Jerusalem, p. 672 et 677.
17. Voir Turdeanu, Livre grec en Russie, p. 75.
18. Dosithée, *Τόμος χαρᾶς*, page de titre : παρὰ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ λογιωτάτου ἐπισκόπου Ῥημνίκου κυρίου Ἀνθίμου τοῦ ἐξ Ἰβηρίας. Le titre précise aussi le rôle financier joué par Dosithée pour cette publication et place cette dernière sous les auspices du prince de Valachie, Constantin II Brâncoveanu.

La publication du *Τόμος χαρᾶς* s'inscrit dans le contexte des suites de l'Union de Brest (1695) et surtout de l'Union des Roumains orthodoxes de Transylvanie à l'Église romaine en 1697-1701[19]. Le volume contient deux traités récents contre la primauté du pape, ceux de Nicolas Kérameus (mort vers 1670/1672) et de Mélétios Pègas (1549-1601), ainsi que des œuvres fondatrices de la polémique antilatine, en particulier les lettres de Photios et les actes du huitième concile œcuménique – entendu comme celui qui réhabilite Photios en 879-880. Le *Dialogue* évoque certes la question de la primauté et le huitième concile, mais de façon très marginale. Il aurait a priori trouvé une place plus appropriée dans le *Τόμος καταλλαγῆς*, largement consacré au combat contre le concile de Florence[20]. Dosithée ne se justifie pas de l'avoir inclus dans le *Τόμος χαρᾶς* : dans sa longue préface, il mentionne en une seule phrase l'ajout de ce petit opuscule auquel il ne semble accorder aucune importance[21].

Ce relatif désintérêt pourrait résulter de l'ignorance dans laquelle se trouvait Dosithée quant à l'auteur et la date de ce texte. Dans le *Mosquensis gr.* 248, manuscrit qui, ainsi qu'on va le voir, lui a servi de modèle, l'œuvre est en effet anonyme et dépourvue de titre. Dans l'édition de Dosithée, le *Dialogue* est aussi présenté comme un texte anonyme : le patriarche de Jérusalem n'a pas réussi à identifier le hiéromnèmon du *Dialogue*, malgré les nombreuses références à l'Union de Florence que contient le texte. Pourtant, cette théorie est contredite par plusieurs témoignages qui prouvent que Dosithée a procédé dès avant 1705 à l'identification du hiéromnèmon avec Théodore Agallianos. En premier lieu, dans la préface du *Τόμος καταλλαγῆς*, Dosithée se réfère à une note manuscrite autographe d'Agallianos qu'il a trouvée et qui atteste que ledit Théodore Agallianos était hiéromnèmon sous le règne de l'empereur Constantin XI et qu'il est ensuite devenu dikaiophylax[22]. De plus, dans la préface du *Τόμος ἀγάπης*, Dosithée annonce qu'il publiera encore d'autres œuvres d'Agallianos, « celui qui dans le *Τόμος καταλλαγῆς* est dit hiéromnèmon[23] ». Enfin j'ai pu repérer

19. Voir Todt, Dositheos II. von Jerusalem, p. 677.

20. Sur les huit œuvres que contient le *Τόμος καταλλαγῆς*, trois concernent directement le concile de Florence (l'*Antirrhétique* de Jean Eugénikos, l'*Apologie des ecclésiastiques après le concile de Florence* et les *Actes du synode de Sainte-Sophie*, ce dernier étant un faux fabriqué au xvii^e siècle), et quatre sont des textes byzantins de polémique antilatine (un traité intitulé *Contre la mauvaise doctrine des Latins* de Makarios d'Ancyre, un traité sur la procession du Saint-Esprit de Makarios Makrès, un florilège de textes antilatins de Théodore Agallianos et une liste des erreurs latines de Matthieu Blastarès). Le *Dialogue* aurait trouvé naturellement sa place à côté de ces œuvres antiunionistes et antilatines.

21. Voir Dosithée, *Τόμος χαρᾶς*, p. [23] : Καὶ πρὸς τούτοις τοῖς τρισὶ συτετυπώσαμεν φιλοπόνημα μικρὸν Ἱερομνήμονός τινος, καὶ τοῦτο κατὰ Λατίνων.

22. Cité par Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 6 et n. 4 et 13. Voir Dosithée, *Τόμος καταλλαγῆς*, p. [3] de l'introduction : Ὁ ἱερομνήμων Θεόδωρος ὁ Ἀγαλλιανὸς ἦν ἐπὶ Κωνσταντίνου τοῦ ὑστάτου βασιλέως Ῥωμαίων, ὃς ὕστερον ἐγένετο καὶ δικαιοφύλαξ.

23. Cité par Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 6 n. 2. Voir Dosithée, *Τόμος ἀγάπης*, p. [3] de l'introduction : Θεοδώρου δικαιοφύλακος τοῦ Ἀγαλλιανοῦ, ὅστις ἐν τῇ Καταλλαγῇ λέγεται ἱερομνήμων.

dans un manuscrit du fonds du Métochion du Saint-Sépulcre, le *Constantinopolitanus Metochion Sancti Sepulcri* 204, f. 448r, une note autographe de Dosithée de Jérusalem inédite[24] : cette note, de même teneur que la citation précédente, signale que le hiéromnèmon n'est autre que le diacre Théodore qui vivait sous Constantin XI Paléologue et qui est devenu dikaiophylax en 6961, c'est-à-dire en 1452 – informations tout à fait exactes. Si l'on ne peut savoir la date précise à laquelle Dosithée a porté cette note sur le manuscrit du Métochion du Saint-Sépulcre, la préface du *Τόμος καταλλαγῆς* date au plus tard de 1694 et celle du *Τόμος ἀγάπης* de 1698 : il est donc très étonnant que Dosithée, qui ne se désintéressait pas du tout d'Agallianos, n'ait pas fait usage des informations qu'il connaissait lorsqu'il a publié le *Dialogue*.

Dosithée disposait à coup sûr du *Mosquensis gr.* 248 lorsqu'il se trouvait à Constantinople, avant que ce manuscrit ne fût envoyé à Moscou en 1692. A-t-il utilisé directement ce témoin pour effectuer son édition du *Dialogue* d'Agallianos, ou s'est-il servi d'un autre manuscrit qu'il aurait pu avoir aussi à sa disposition ? De fait, le texte de Dosithée et le *Mosquensis gr.* 248 présentent une structure rigoureusement identique, ce qui permet de penser que le *Mosquensis gr.* 248 a bien servi de modèle à Dosithée. On a vu plus haut dans la description du manuscrit moscovite que certains folios ont été déplacés : un folio isolé, le f. 23r-v, se trouve rejeté après la fin du texte d'Agallianos – qui se termine au f. 21v – alors qu'il en fait à l'évidence partie et devait se trouver à la suite du f. 16v. Outre la composition du manuscrit, le sens et la grammaire imposent en effet cette correction. Cependant l'erreur a été reproduite telle quelle dans l'édition de Dosithée : à la fin de la p. 626 du *Τόμος χαρᾶς*, on trouve en effet les derniers mots du f. 16v qui s'enchaînent avec la suite sans tenir compte du folio manquant : καὶ τὸ προτεθῆναι τὸ δύστηνον τοῦτο γένος | [f. 17] παραδέδοται (voir respectivement les l. 746 et l. 792 de la présente édition). Dosithée a continué ensuite de suivre exactement son modèle : ainsi au f. 21v, le *Dialogue* d'Agallianos se termine et un autre texte commence, à savoir la lettre encyclique de Marc d'Éphèse qui porte le titre suivant : τοῦ ἁγ(ίου) τοῦ ἐφέσου: τοῖς ἁπανταχοῦ τῆς γῆς καὶ τῶν νήσων ὀρθοδόξοις χριστιανοῖς... On retrouve à la p. 631 du *Τόμος χαρᾶς* le même titre, mais sans la mention du métropolite d'Éphèse. Le texte de Marc est reproduit par Dosithée exactement jusqu'au même point que dans le manuscrit, à la fin du f. 22v (τὴν προσθήκην ἐξενεγκόντες), tandis que le texte d'Agallianos réapparaît, tout comme au f. 23r,

24. Cette note se trouve dans le pinax du manuscrit, au bas du f. 448r : σημ: ὅτι ὁ ἱερομνήμων οὗτος διάκονος θεόδωρος, ἦν ἐπὶ κωνσταντίνου | τοῦ παλαιολόγου, ὅτι ὕστερον ἐγένετο δικαιοφύλαξ καὶ ἤκ|μαζε ἐν τῷ ἔτει ϛϡξα΄. μηνὶ σεπτεμ(βρίῳ) ἰνδικτιῶνι α$^{η'}$ | Δοσίθεος | ὁ ἱεροσολῦμ(ων) π(ατρι)άρχ(ης). Ce manuscrit contient aux f. 224v-233v une œuvre d'Agallianos, ce qui explique la présence de cette note de Dosithée dans le pinax : voir la description du manuscrit par A. Papadopoulos-Kérameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, Saint-Pétersbourg 1899, IV, p. 176-183.

à la p. 633 l. 2 du *Τόμος χαρᾶς* (τὸ ἐπ’ εὐσεβείας ζηλούμενον ; voir l. 746-747 de la présente édition). Pour finir, Dosithée reprend l’ensemble du contenu du f. 23 ; mais, à la fin du f. 23v, le texte est coupé en plein milieu d’une phrase (voir l. 791) : Dosithée supplée donc un verbe pour clore la phrase (διώρισται) et rajoute une formule finale : Τέλος τελευταῖον, καὶ τῷ ἀνάρχῳ καὶ ἀτελευτήτῳ Θεῷ δόξα. De telles concordances excluent absolument une pure coïncidence : Dosithée s’est servi du *Mosquensis gr.* 248 ou d’une copie exacte qu’il en aurait fait faire[25], sans remarquer – ou du moins sans corriger – le déplacement fautif du f. 23r-v. Il apparaît donc que les deux versions connues du texte d’Agallianos appartiennent à la même tradition manuscrite, et les variantes de l’édition de Dosithée ne peuvent être que des corrections ultérieures du texte donné par le *Mosquensis gr.* 248, non des leçons différentes.

Examinons en dernier lieu quelques-unes de ces variantes introduites par Dosithée dans le texte d’Agallianos. Elles sont assez facilement repérables et consistent souvent en des corrections plus ou moins appropriées. Toutes les variantes significatives sont signalées dans l’apparat de la présente édition. Parmi les libertés que Dosithée a prises avec le texte d’Agallianos, signalons l’emploi à propos d’Arius et de ses comparses hérétiques du terme ἀδολεσχίαν (p. 613), alors que le *Mosquensis* porte ἀλληλουχίαν (l. 175) : le texte ne signifie plus « le reste de la clique des hérétiques », mais « le reste du verbiage des hérétiques ». Par deux fois, Dosithée ne respecte pas le jeu de mots fait par Agallianos sur le terme ἀρχηγός, qui signifie « chef », détourné ici de façon péjorative en ἀργηγός, c’est-à-dire « fainéant chef » (voir l. 715 et 834) ; Dosithée édite pour sa part ἀρχηγός. Surtout son intervention est très claire dans un passage du début du texte où sont cités divers noms de peuples : dans le texte d’Agallianos (l. 267-268), le « Turc » (Τοῦρκος) est associé à la notion d’« impiété » (τῇ ἀσεβείᾳ), amalgame souvent fait à Byzance entre l’islam et la mauvaise croyance ; or dans l’édition de Dosithée, τῇ ἀσεβείᾳ a été remplacé par τοῖς ἐθνικοῖς et Τοῦρκος a été remplacé par ἐθνικός (p. 615), de manière à faire disparaître toute allusion aux Turcs au profit des « païens ». L’intervention est évidemment due à Dosithée qui ne voulait pas risquer de froisser ses maîtres ottomans.

Excepté le problème du déplacement de folio qui introduit une discontinuité dans le texte, l’édition de Dosithée n’est dans l’ensemble pas mauvaise. Elle n’est cependant pas critique et n’est munie d’aucune annotation, ce qui rend nécessaire une nouvelle édition du *Dialogue* d’Agallianos. Le *Dialogue* n’a en effet pas connu de nouvelle édition après celle de 1705, et il est resté anonyme jusqu’au XIX^e siècle. Même si Konstantinos Sathas avait lui aussi reconnu en

25. Comme le manuscrit a quitté Constantinople dès 1692 et que la publication du texte date de 1705, il faudrait supposer que Dosithée, avant de se séparer du *Mosquensis gr.* 248, avait fait copier ailleurs le *Dialogue* d’Agallianos ; mais le texte n’est pas signalé dans les manuscrits de la bibliothèque de Dosithée, le fonds du Métochion du Saint-Sépulcre.

Théodore Agallianos le hiéromnèmon, il ne compte pas le *Dialogue* parmi ses œuvres[26]. Le premier auteur qui attribue le texte édité par Dosithée à Agallianos est Andronikos Dèmètrakopoulos[27]. À sa suite, Hans-Georg Beck livre lui aussi cette information[28], avant le travail systématique de recension des œuvres d'Agallianos réalisé par Chrèstos Patrinélès en 1966[29].

26. Voir K. Sathas, *Νεοελληνικὴ φιλολογία*, Athènes 1868, p. 107.

27. Voir A. Dèmètrakopoulos, *Ὀρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig 1872, p. 108.

28. Voir H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959, p. 759.

29. Voir Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 43-60 ; p. 43-44 pour le *Dialogue*.

DEUXIÈME PARTIE

TEXTE ET TRADUCTION

L'édition critique du texte a été établie conformément aux *Règles et recommandations* réunies par Jean Irigoin*. Une attention scrupuleuse a été accordée au *Mosquensis graecus* 248 (*Sinod. gr.* 365), dans la mesure où, comme on l'a vu plus haut, ce manuscrit a probablement été copié dans l'entourage de l'auteur. Les variantes significatives entre les leçons du manuscrit et l'édition, susceptibles de modifier le sens, sont signalées dans l'apparat. De nombreuses leçons, justes ou erronées, de l'édition de Dosithée de Jérusalem ont aussi été incluses dans l'apparat. Le *Dialogue* d'Agallianos a en effet été lu et commenté jusqu'à maintenant à partir de cette édition réalisée en 1705 ; or Dosithée ne respecte pas toujours le manuscrit qu'il transcrit et prend parfois des libertés inattendues. Pour cette raison, il m'a semblé utile de faire apparaître ces variantes ; seules les différences purement orthographiques ont été exclues. Pour certaines formes particulières figurant dans l'apparat, on trouvera dans les notes philologiques du texte quelques remarques explicatives.

Par ailleurs, les variantes orthographiques données par le manuscrit sont la plupart du temps aléatoires et ne correspondent pas à une graphie constante qui serait distincte de la norme orthographique retenue par les éditeurs modernes : en vertu de ce constat, elles ont fait l'objet de corrections non signalées dans l'apparat. À titre d'exemple, on remarquera ainsi que ὁρμή est plusieurs fois noté avec un esprit doux, mais pas systématiquement, puisqu'on trouve aussi ὁρμαῖς (l. 139) ; de la même manière, τὲ est parfois accentué dans le manuscrit, mais pas toujours. La seule variante constante repérée concerne l'accentuation de Λατῖνος / Λατῖνον / Λατῖνοι, où le circonflexe n'est jamais présent, remplacé par un accent aigu. Si l'accentuation est généralement notée dans le manuscrit, même dans le cas particulier des crases, il n'en va pas de même du iota souscrit qui n'est jamais indiqué. Afin que le lecteur puisse avoir l'image la plus précise possible du texte porté par le manuscrit (voir aussi les planches publiées à la fin de cet ouvrage qui reproduisent les ff. 1r, 16v, 17r, 21v, 23r), toutes ces variantes sont répertoriées ci-dessous : sont examinées successivement celles qui concernent les esprits et l'accentuation, celles qui sont liées à la prononciation, notamment le iotacisme, et enfin les autres différences orthographiques.

1. Esprits

ἅγαν (l. 506) mais ἄγαν (3 occurrences)
αἱκίσας (l. 356)
αἴρεσιν (l. 193) mais αἵρεσιν (1 occurrence)
ἅλλο (l. 319) mais ἄλλο / ἄλλων / ἄλλοις / ἄλλοι / ἄλλους / ἄλλαις / ἄλλα / ἄλλου / ἄλλην / ἄλλος / ἄλλας (48 occurrences)
ἁμάρτυρον (l. 220)

* Voir *Règles et recommandations pour les éditions critiques. Série grecque*, éd. J. Irigoin, Paris 1972.

ἀπανταχοῦ (l. 165)
ἀπὸ (l. 687) mais ἀπὸ (15 occurrences)
αποστήσομαι (l. 131) mais ἀποστήτωσαν / ἀποστήσας (2 occurrences)
Ἁρμενίοις / Ἁρμένιοι (l. 268, 856) mais Ἀρμένιος (1 occurrence)
εἰρκτῇ (l. 485) mais εἱρκτῆς (1 occurrence)
εκάστη (l. 429) mais ἑκάστῳ / ἑκάστῃ / ἑκάστου / ἑκάστης (8 occurrences)
ἐλκομένου (l. 285) mais ἑλκύσαι (1 occurrence)
ἑνὸν / ἑνοῦσαν (l. 375, l. 995)
ἔξεστι (l. 448) mais ἔξεστι (2 occurrences)
ἑοικέναι (l. 284)
ἐπόμενος / ἐπόμενον / ἔπεται (l. 71, 102, 285) mais ἑπόμενον / ἑπομένου /
ἕπεσθαι (3 occurrences)
ἐτοίμους (l. 208) mais ἑτοίμους (1 occurrence)
ἡγεμονίαν (l. 398)
ἠγοῦντο / ἠγεῖτο (l. 96, 500) mais ἡγεῖσθαι / ἡγεῖται (2 occurrences)
ἥδη (l. 54, 129) mais ἤδη (6 occurrences)
ἡθέλησας (l. 130)
ἥκεις (l. 20)
ηκολούθησαν (l. 80)
ἰν' (l. 12, 85) mais ἵν' (6 occurrences)
ἵσασι (l. 576) mais ἴσασι (2 occurrences)
ἰστορίαις (l. 428) mais ἱστορίαι (1 occurrence)
ἵσως (l. 778) mais ἴσως (7 occurrences)
Ἱταλῶν (l. 392) mais Ἰταλοὶ / Ἰταλῶν / Ἰταλοῖς (6 occurrences)
ὁδυνηρῶς (l. 506)
οῖδ' (l. 837) mais οἶδα / οἶδε (10 occurrences)
οῖός (l. 354) mais οἷός / οἷά / οἷόν / οἷοί / οἵαν / οἵᾳ (17 occurrences)
ὁλίγος / ὁλίγας (l. 205, 510) mais ὀλίγῳ / ὀλίγον / ὀλίγα / ὀλίγαι (7 occurrences)
ὀρμαῖς / ὀρμῇ / ὀρμὰς / ὀρμὴν (l. 158, 296, 391, 751) mais ὁρμαῖς (1 occurrence)
οὕτε (l. 104) mais οὔτε (19 occurrences)

2. Accents

ἀγώνα (l. 443) mais ἀγῶνες / ἀγῶνας (2 occurrences)
ἀλλα (l. 928) mais ἀλλὰ (58 occurrences)
ἀντιμάχέσασθαι (l. 808)
ἀπάραι (l. 214)
αὐτᾶς (l. 983) mais αὐτὰς (3 occurrences)
δε (l. 476) mais δὲ / δέ (125 occurrences)
δια (l. 699, 700, 798) mais διὰ (34 occurrences)
δογματα (l. 706) mais δόγματι / δόγμασι / δόγμα / δόγματα / δόγματος
(11 occurrences)
δόξά (l. 806) mais δόξα / δόξαν (7 occurrences)

ἐκκλησιᾳ (l. 791) mais ἐκκλησίᾳ / ἐκκλησία / ἐκκλησίαν / ἐκκλησίαι / ἐκκλησίας (50 occurrences)
ἐχόντες (l. 377) mais ἔχοντί / ἔχοντες / ἔχοντος (4 occurrences)
Ζήκχοι (l. 263)
θεοσημείαι (l. 707)
θεραπεύσαι (l. 243)
Θρᾴκες (l. 262)
ἱνα (l. 466, 638) mais ἵνα (14 occurrences)
κλῆσει (l. 264) mais κλήσεως (1 occurrence)
Λατίνοι / Λατίνον / Λατίνος (l. 82, 193, 248, 258, 272, 377, 436, 463, 876, 893, 894, 895, 897, 899, 901, 903, 905, 906, 909, 910, 913, 920, 971, 986, 991, 992)
Μυσῶν (l. 381)
παρα (l. 827) mais παρὰ (31 occurrences)
πατριαρχου (l. 535) mais πατριάρχην / πατριάρχης / πατριάρχου (7 occurrences)
Σκύρος / Σκύρον (l. 481, 484)
τὲ (l. 167, 172, 186, 274, 344, 413, 487, 552, 812) mais τε (31 occurrences)
τιμάσθαι (l. 389) mais τιμᾶσθαι (1 occurrence)
τίς employé dans le sens de τις (l. 267, 268, 411, 423, 530, 762) mais τις (20 occurrences)
τοσοῦτοις (l. 544) mais τοσούτου / τοσούτων (3 occurrences)
τοῦτέστι (l. 624) mais τουτέστι (1 occurrence)
ὑπερ (l. 149) mais ὑπὲρ (7 occurrences)
Φραγγοι (l. 44) mais Φράγγε / Φράγγῳ / Φράγγος (3 occurrences)
φύλα / φύλον (l. 260, 374)

3. Crases

κακ (l. 54) mais κἀκ (1 occurrence)
προῦπτον (l. 55)
προύχοντας (l. 98)
ταυτὸ (l. 164) mais ταὐτὸν (2 occurrences)
τὀῦπίκλην (l. 352)

4. Iotacismes

αὐθαδίᾳ (l. 407) mais αὐθαδείας / αὐθαδείᾳ (2 occurrences)
μακροθημήσαντος (l. 887)
μεγαλοπόλῃ (l. 378)
μολίβδων (l. 162)
νέηλην (l. 22)
πίναν (l. 76)
προνόμοιον (l. 387)

σαφηνίας (l. 754) mais σαφηνείας (1 occurrence)
ᾠκοδομεῖσθαι (l. 189)

5. ε / αι

πεφηνένε (l. 900)

6. ο/ω

ἀρχιεροσύνης (l. 67)
δεσμοτήριον (l. 136) mais δεσμωτήριον / δεσμωτηρίῳ (4 occurrences)
ἐξωρίαν (l. 76) mais ἐξορίαν / ἐξορίσαι / ἐξορίαις (4 occurrences)
παραχορῶ (l. 238)
παρέδοκαν (l. 969) mais παρέδωκας (1 occurrence)
στενοχορίαν (l. 203) mais στενοχωρία (1 occurrence)
φλορίων (l. 61) mais φλωρία / φλωρίων
(8 occurrences, dont 3 post correctionem)
ὠμώτητος (l. 807) mais ὠμοτάτοις / ὠμοτάτους (2 occurrences)

7. Absence de double consonne

ποπύσμασί (l. 740)
Σαβελίους (l. 175) mais σαβελλίως / σαβελλισμῷ / Σαβέλλιοι (3 occurrences)
Τριβαλοὶ (l. 263)

8. Séparation des mots

ἀντὶ νομοθετοῦσι (l. 914) mais ἀντινομοθετοῦντες (1 occurrence)
ἀπαρχὴς (l. 776)
διαφροντίδος (l. 488)
δι' ευκρινήσομεν (l. 402)
ἐνεξουσίαις (l. 413)
ἐπεδάφους (l. 814)
ἐπ' ἐκδικεῖν (l. 997)
ἐπιδιορθώσει (l. 728)
ἐσταμάλιστα (l. 365) mais τὰ μάλιστα (1 occurrence)
ἡς τὶ νοσοῦν (l. 388) mais ἥστινοσοῦν (1 occurrence)
κατασάρκα (l. 599)
μηκ' ἐτ' (l. 507)
ὅς τίς (l. 323) mais ὅστις (1 occurrence)
παρουδὲν (l. 370) mais παρ' οὐδὲν (1 occurrence)
περι ὄντων (l. 793) mais περιὸν / περιόντας / περιόντα (3 occurrences)
τοδοκοῦν (l. 107)
ὡς τε (l. 390) mais ὥστε (8 occurrences)

Le manuscrit comporte une ponctuation abondante, mais celle-ci ne présente aucune particularité remarquable. La ponctuation la plus forte impliquant une pause longue est le double point (ou dicolon) : il n'est utilisé ici que pour indiquer un changement de locuteur, comme dans le dialogue philosophique. Le point et la virgule sont des signes plus faibles et indiquent une respiration plus brève ; le copiste ne semble faire aucune distinction entre le point en haut, censé signaler un arrêt plus marqué, et le point bas ou médian. Le point-virgule, qui marque l'interrogation, est présent de façon aléatoire dans certaines phrases qui sont pourtant à l'évidence interrogatives. Il est par exemple absent à la fin des deux interrogatives suivantes, où j'ai dû le suppléer (l. 729-730) : Τίνες ; Οἱ μηδὲ πλοῖον δύσσελμον παρασκευάσαι ἰσχύοντες. Τίνας θεολόγους ἐπιφερόμενοι ; Pour cette raison, je l'ai aussi suppléé dans trois cas moins évidents, signalés dans l'apparat (l. 420, 699, 701). Dans le premier cas, j'ai interprété le terme ἦ en début de phrase comme un interrogatif ; dans les deux autres occurrences, qui vont ensemble, j'ai considéré qu'une série de questions rhétoriques débutait avec la phrase des l. 698-699, dès lors que les phrases suivantes (l. 701-704) sont bien présentées comme interrogatives dans le manuscrit. De façon générale, la ponctuation du manuscrit a été prise en compte dans la mesure où elle contribue à donner son sens au texte, mais elle n'a pas été restituée telle quelle : elle a été modifiée de manière à rendre le texte immédiatement compréhensible selon les usages d'une édition française.

Ajoutons enfin que le *Dialogue* se présente dans le manuscrit comme un texte d'un seul tenant, faisant alterner les interventions des deux personnages. Chaque prise de parole de l'un des interlocuteurs est indiquée dans le corps du texte par la mention à l'encre rouge de son nom, à savoir l'abréviation αχ´ pour le moine et la forme plus ou moins développée du nom ἱερομνήμων pour le hiéromnèmon. Cette matérialisation de la forme dialogique a été conservée dans l'édition. Par ailleurs, le texte du manuscrit est continu et ne contient aucune césure d'un bout à l'autre de l'œuvre. Pour une meilleure lisibilité, un découpage interne a été proposé dans l'édition, et des paragraphes et des sous-titres ont été introduits : ce sont les grandes articulations thématiques du *Dialogue* qui ont présidé à ces choix de présentation.

Sigles

M	*Mosquensis graecus* 248 (*Sinod. gr.* 365)
Dos.	*Τόμος χαρᾶς*, éd. Dosithée de Jérusalem, Rimnik 1705

<Dialogue avec un moine contre les Latins>

+ Seigneur Jésus Christ Fils de Dieu, prends pitié de moi !

Préambule

Un moine. Pénitence, monseigneur.
Le hiéromnèmon. Pourvu que je l'obtienne, mon père !
Le moine. Comment as-tu dit ?
Le hiéromnèmon. Et toi, comment t'es-tu adressé à moi ?
Le moine. Comme j'ai l'habitude de le faire pour saluer quelqu'un.
Le hiéromnèmon. Et moi comme j'ai l'habitude de comprendre.
Le moine. Mais moi je ne comprends pas.
Le hiéromnèmon. Tu ne comprends pas la pénitence ?
Le moine. Tout juste ce que cela veut dire, mais ce que tu m'as répondu, je dis que je ne le comprends pas.
Le hiéromnèmon. Eh bien assieds-toi pour pouvoir comprendre.
Le moine. Voilà ; mais explique-moi ce que tu fais.
Le hiéromnèmon. Je regarde, j'écoute, je bavarde.
Le moine. Je ne te demande pas cela, mais comment tu vas.
Le hiéromnèmon. Je reste assis pour que mon corps se repose.
Le moine. Je veux dire, tu es en bonne santé ?
Le hiéromnèmon. À ce qu'il semble.
Le moine. C'est sur le plan spirituel que je cherche à savoir.
Le hiéromnèmon. Tu vas l'apprendre. Mais toi d'abord, explique-moi d'où tu viens, quelle est ta patrie, ton nom et le but de ta venue chez nous ; à certains signes, je devine en effet que tu es étranger et nouveau venu, si je ne me trompe pas.
Le moine. Tu ne te trompes nullement : j'arrive en effet des régions d'Orient. Mais pour un moine, la question de la patrie et du nom est superflue, car il n'appartient pas au moine de *citer une patrie sur terre, mais de rechercher toujours celle-là qui est réellement, celle qui est au ciel.*
Le hiéromnèmon. Je te félicite, mon père, de tes connaissances à ce sujet ; puissé-je les avoir moi aussi ! Mais donne quand même la raison de ta venue jusqu'à nous.
Le moine. Je passais par là et comme j'ai observé par l'embrasure de la porte ce lieu agréablement[a] ombragé, ce groupe de jeunes gens penchés sur leurs

1 <Διάλογος μετά τινος μοναχοῦ κατὰ Λατίνων>

+ Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με.

ΜΟΝΑΧΟΣ ΤΙΣ. Μετάνοιαν, δέσποτα.
ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Κτησαίμην, πάτερ.
5 ΜΟΝΑΧΟΣ. Πῶς εἶπας ;
ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Πῶς σὺ προσεῖπας ;
ΜΟΝΑΧΟΣ. Ὡς ἔθος μοι χαιρετᾶν.
ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Κἀγὼ ὡς νοεῖν.
ΜΟΝΑΧΟΣ. Ἀλλ' ἐγὼ οὐ νοῶ.
10 ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Τὴν μετάνοιαν οὐ νοεῖς ;
ΜΟΝΑΧΟΣ. Μόλις ὅ τι νοεῖ, ἀλλ' ἅπερ ἀπεκρίνω μοι φημὶ μὴ νοεῖν.
ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Ἀλλὰ κάθησο ἵν' ἔχῃς νοεῖν.
ΜΟΝΑΧΟΣ. Ἰδού· ἀλλὰ φράσον μοι τί ποιεῖς.
ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Βλέπω, ἀκούω, λαλῶ.
15 ΜΟΝΑΧΟΣ. Οὐ τοῦτ' ἐρωτῶ, ἀλλὰ πῶς ἔχεις.
ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Κάθημαι ἵν' ἀναπαύηται τὸ σῶμα.
ΜΟΝΑΧΟΣ. Ὑγιαίνεις λέγω ;
ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Τῷ δοκεῖν.
ΜΟΝΑΧΟΣ. Ψυχικῶς πυνθάνομαι.
20 ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Μαθήσῃ. Ἀλλ' αὐτός μοι πρῶτον φράσον πόθεν ἥκεις, ποία δέ σοι πατρὶς καὶ τί σου τὸ ὄνομα καὶ τίς ὁ σκοπὸς τῆς πρὸς ἡμᾶς σου ἀφίξεως· ἀπό τινων γὰρ τεκμαίρομαί σε σημείων ξένον εἶναι καὶ νέηλυν, εἰ μὴ ἠπάτημαι.
ΜΟΝΑΧΟΣ. Ἀπατᾷ μὲν οὐδαμῶς· ἐκ γὰρ τῶν τῆς Ἀνατολῆς ἐλήλυθα μερῶν. Πρὸς μοναχὸν δὲ ἡ περὶ πατρίδος ἐρώτησις καὶ τοῦ ὀνόματος περιττή· οὐ γὰρ οἰκεῖον 25 τῷ μοναχῷ *ἐπὶ γῆς ὀνομάζειν πατρίδα, ἀλλὰ ἀεὶ ἐκείνην ἐπιζητεῖν τὴν ὄντως τὴν ἐν οὐρανοῖς.*
ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Ἐπαινῶ σε, πάτερ, τῆς περὶ τοῦτο γνώσεως· ἐγγένοιτο δ' αὕτη κἀμοί. Ἀλλὰ κἂν τῆς ὡς ἡμᾶς σου ἀφίξεως τὸν λόγον ἀπόδος.
ΜΟΝΑΧΟΣ. Παροδεύων οὕτως καὶ διὰ τῆς πυλίδος ἀτενίσας τὸ κατάσκιον τοδὶ 30 χάριεν[a] τόπιον καὶ τοὺς τοῦ χοροῦ τοῦδε νέους ταῖς δέλτοις ἐγκύπτοντας καὶ

25-26 ἐπὶ-οὐρανοῖς cf. Ep 3, 15

1 Διάλογος-Λατίνων Dos. : nihil habet M ‖ 2 Κύριε-με om. Dos. ‖ 3 τις om. Dos. ‖ 11 μόλις ὅ τι νοεῖ M : μάλιστ' ὅτι νοεῖν Dos. ‖ post ἅπερ del. ἀπερ M ‖ ἀπεκρίνω M p. c. : ἀπεκρίνο M a. c. ‖ 19 ψυχικῶς Dos. : ψυχικὸς M ‖ 20 πρῶτον M : πρῶτος Dos. ‖ 29 οὕτως M : οὕτω Dos. ‖ πυλίδος M : θυρίδος Dos. ‖ 30 χάριεν M : χαρίεν Dos. ‖ τόπιον ego : τοπεῖον M τὸ θεῖον Dos.

a. χάριεν : pour respecter l'accentuation donnée par le manuscrit, j'ai retenu la forme adverbiale et non l'adjectif χαρίεν.

tablettes et ta sainteté qui tiens auprès d'eux le rôle du maître, je suis entré pour contempler ce spectacle ; mais en fait je voulais surtout me prosterner devant ce saint à cheval[1], dont j'apprends, d'après l'inscription, que c'est Théodore Tèron[2] ; et cette église à côté lui est dédiée ?
Le hiéromnèmon. Tout à fait.
Le moine. Ce saint est de ma région et j'éprouve une très grande reconnaissance à son égard, entre autres choses parce qu'il m'a jugé digne aujourd'hui de contempler ta sainteté.
Le hiéromnèmon. Merci à toi, mon père, de nous avoir fait deviner ta patrie[3].

Le concile de Florence

<Le moine.> Vraiment, Monseigneur, explique-moi sincèrement quels sont ces événements dont j'avais eu un écho avant de venir et que je vois de mes yeux en séjournant ici, les divisions des clercs et des métropolites entre eux, le patriarche honoré par les uns et rejeté par les autres. Est-ce vrai ce qu'on raconte, que le défunt patriarche est parti avec les dignitaires ecclésiastiques et les métropolites, qu'ils ont reçu beaucoup de florins du pape et qu'ils sont tous devenus Francs[4] ?
Le hiéromnèmon. S'ils ont reçu des florins, je n'en sais rien : je n'étais pas présent là-bas. Mais j'avais plutôt entendu dire qu'ils ont vécu dans une grande indigence : il avait été décidé en effet de donner à chacun des florins tous les mois pour les dépenses de première nécessité, et cet argent était donné avec beaucoup de parcimonie ; on dit même qu'à la fin, il leur manquait près de six mois – c'était volontaire –, de sorte qu'ils se retrouvèrent dans un grand dénuement quant au nécessaire[5]. Souvent, d'autre part, on leur faisait savoir depuis l'autre camp – ou bien ils soupçonnaient[a] d'eux-mêmes, en conjecturant d'après les événements – que, s'il ne se trouvait pas d'accommodement pour accepter les Latins dans l'union, outre qu'ils se verraient interdire de quitter les lieux, ils devraient aussi abandonner l'espoir de recouvrer leurs florins mensuels, non seulement ceux des prochains mois, mais aussi ceux des mois écoulés; et de là il s'ensuivrait que leur propre ruine s'abattrait sur eux au grand

1. Il s'agit d'une représentation équestre du saint.
2. Saint militaire, Théodore Tèron est un soldat romain originaire de la région du Pont martyrisé au IIIe siècle : voir Commentaire historique, n. 52.
3. En indiquant que Théodore Tèron est de la même région que lui, le moine a implicitement fait savoir qu'il était originaire du Pont.
4. Traduction littérale, mais le terme a aussi le sens général d'Occidental, voire de chrétien romain : voir Commentaire historique, III.6. Le moine résume ici en deux phrases tous les événements liés au concile de Florence depuis la fin de 1437 jusqu'au début de 1440.
5. Cette question financière est largement évoquée dans les *Mémoires* de Syropoulos : voir Commentaire historique, III.3.

τὴν σὴν ἁγιότητα πρὸς αὐτοὺς διδασκάλου τόπον ἐπέχοντα, εἰσῆλθον θεασόμενος· μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων τούτων προσκυνήσων τὸν ἔφιππον τοῦτον ἅγιον, ὃν ἀπὸ τῆς ἐπιγραφῆς Θεόδωρον εἶναι μανθάνω τὸν Τήρωνα· καὶ ὁ προσεχῶς οὗτος ναὸς τῷ αὐτοῦ ὀνόματι τετίμηται ;

35 ῾Ιερομνημων. Μάλιστα.

Μοναχος. ῾Ημεδαπὸς ὁ ἅγιος καὶ χάριν οἶδα τούτῳ μάλα πολλὴν ὑπέρ τε πολλῶν ἄλλων καὶ ὅτι με τὴν σὴν ἁγιότητα θεάσασθαι κατηξίωσε τήμερον.

῾Ιερομνημων. Χάρις σοι, πάτερ, ὅτι καὶ τὴν πατρίδα ἡμῖν ὑπέφηνας.

1v <Μοναχος.> Ἐτεόν, ὦ δέσποτα, | φράσον μοι φιλαλήθως τί εἰσὶ ταῦτα ἃ καὶ ἀκοῇ
40 μὲν ὠτὸς ἤκουον ἀπὼν καὶ ἐπιδημήσας δὲ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρῶ, σχίσματά τινα τῶν ἱερέων πρὸς ἀλλήλους καὶ ἀρχιερέων, καὶ τὸν πατριάρχην ὑπὸ μὲν τῶν τιμώμενον, ὑπὸ δὲ τῶν ἀθετούμενον. Ἀληθῶς ἔχει τοῦθ' ὃ λαλεῖται ὅτι ἀπῆλθεν ὁ πατριάρχης ἐκεῖνος σὺν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς καὶ τοῖς ἀρχιερεῦσι καὶ ἔλαβον παρὰ τοῦ πάπα φλωρία πολλὰ καὶ ἐγένοντο ὅλοι Φράγγοι ;

45 ῾Ιερομνημων. Εἰ ἔλαβον φλωρία οὐκ οἶδα· οὐ γὰρ παρὼν ἐτύγχανον ἐκεῖσε. Ἠκηκόειν δὲ μᾶλλον ὅτι καὶ στέρησιν εἶχον πολλήν· φλωρία γὰρ ἑκάστῳ δίδοσθαι μηνικῶς ἐτάχθη ἕνεκεν ἀναλωμάτων τῶν εἰς τὰς ἀναγκαίας χρείας, ἃ καὶ ἐδίδοντο κομιδῇ στενῶς· ἀλλὰ κἀν τῷ τέλει φασὶν ἐγγὺς ἓξ μηνῶν ἐνεδέησεν αὐτοῖς ἐπίτηδες ὥστε καταντῆσαι εἰς μεγάλην ἔνδειαν αὐτοῖς τὰ ἀναγκαῖα. Συχνῶς
50 δὲ διεκηρύττετο πρὸς αὐτοὺς ἀπὸ θατέρου μέρους, ἢ καὶ αὐτοὶ καθ' ἑαυτοὺς ὑπόπτευον[a] ἐκ τῶν πραγμάτων τεκμαιρόμενοι, ὅτι εἰ μὴ συγκατάβασις γένηται πρὸς τὸ καταδέξασθαι Λατίνους εἰς ἕνωσιν, πρὸς τῷ τὴν ἐκεῖθεν ἔξοδον ἀπαγορεῦσαι καὶ τὴν τῶν μηνικῶν φλωρίων οὐχ ὅτι τῶν εἰσελαυνόντων μηνῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἤδη παριππευσάντων τὴν ἀπόληψιν ἀπελπίσαι· κἀκ τούτου συνέβαινεν εἰς
55 προὖπτον πεσεῖν αὐτοῖς τὴν σφῶν αὐτῶν πανωλεθρίαν. Ἀπειλάς γε μὴν ἐπέσειον

31 θεασόμενος M : θεασάμενος Dos. ‖ 36 μάλα M : μᾶλλον Dos. ‖ post ὑπέρ τε add. τῶν Dos. ‖ 37 με M : μὲν Dos. ‖ 39 μοναχός om. M ‖ ἐτεόν ego : ἐτέον M om. Dos. ‖ 44 φλωρία M p. c. : φλρία M a. c. ‖ 45 φλωρία M p. c. : φλορία M a. c. ‖ 48 κἀν M : κᾂν Dos. ‖ 54 κἀκ M : καὶ ἐκ Dos.

a. ὑπόπτευον : cette forme sans augment est attestée chez d'autres auteurs du xv[e] siècle, par exemple Scholarios, *Œuvres complètes*, II, p. 417[34].

jour. D'autres assurément agitaient devant eux des menaces selon lesquelles les opposants farouches, hostiles à tout accord avec les Latins, seraient condamnés à un exil définitif et, à titre de proscrits, dispersés çà et là, dans des lieux dont les noms même sont effrayants et suscitent la crainte, car ils sont habités par les plus cruels des hommes [à cause de leurs très cruels habitants[a]]. Effrayés par ces paroles et par bien d'autres choses, ils signèrent malgré eux, approuvant le latinisme – mais ils ne le firent pas à cause des florins qu'on leur donnait.
LE MOINE. Et tous signèrent ?
LE HIÉROMNÈMON. Sauf les métropolites d'Éphèse et de Stauropolis[6].
LE MOINE. J'entends dire de cet homme, je parle du métropolite d'Éphèse[7], qu'il jouit d'une réputation considérable et élogieuse.
LE HIÉROMNÈMON. C'est un homme admirable, paré de tous les charismes spirituels et rempli de toutes les formes de science divine, qui, avant l'épiscopat, a mené une sainte[b] vie de moine, puis s'est illustré au concile, ainsi que tu l'as entendu dire.
LE MOINE. Et le métropolite de Stauropolis ?
LE HIÉROMNÈMON. Lui aussi, c'est un homme de Dieu ; certes, il n'a aucune connaissance des lettres[c], mais comme il a foi dans le métropolite d'Éphèse, qu'il le suit et se fait conseiller par lui, grâce à lui il a été préservé de la chute.
LE MOINE. Comment se fait-il que le métropolite d'Éphèse n'ait pas été entraîné, lui aussi, par ce qui a conduit les autres à consentir ?
LE HIÉROMNÈMON. C'est un homme exempt de toute passion, proche de Dieu seul et ne se préoccupant que de Lui seul, très éloigné de toutes les questions de subsistance et de tout ce qui relève de l'entretien du corps : un tel homme ne craint assurément pas l'exil, ne se laisse pas intimider par la faim, ne prend pas en compte la soif, ne frémit pas devant l'épée, ne redoute pas la prison, et considère la mort comme bienfaitrice. À ton avis, que peut-on trouver de plus violent qui soit susceptible de le contraindre à s'écarter de la droite pensée ?
LE MOINE. Et comment se fait-il que les autres ne l'aient pas suivi, eux aussi ?
<LE HIÉROMNÈMON.> Parce qu'ils n'étaient pas impassibles comme lui.
LE MOINE. Et après avoir approuvé et signé ce à quoi les Latins les avaient entraînés, ils ont reçu les florins ?
LE HIÉROMNÈMON. Comment en aurait-il été autrement ?

6. Syropoulos donne les deux mêmes noms pour ceux qui n'ont pas signé le décret d'Union.
7. Marc Eugénikos (vers 1391-1445) a été élevé au rang de métropolite d'Éphèse en 1437, afin de pouvoir être l'un des porte-parole de la délégation orthodoxe au concile.

αὐτοῖς ἕτεροι, τοὺς ἄκρως ἐνισταμένους καὶ μὴ τοῖς Λατίνοις συμβαίνοντας λέγοντες ἀειφυγίαν καταδικασθῆναι καὶ τῇδε κἀκεῖσε διασπαρῆναι φυγάδας, εἰς τόπους ὧν καὶ τὰ ὀνόματα φοβερὰ καὶ φρίκης πρόξενα τῷ τοῖς ὠμοτάτοις τῶν ἀνθρώπων ἐνοικεῖσθαι [διὰ τοὺς ὠμοτάτους αὐτῶν οἰκήτορας[a]]. Οἷς καὶ ἄλλοις
60 πλείοσιν ἐκδειματωθέντες, καὶ ἄκοντες ὑπέγραψαν, στέρξαντες τὸν λατινισμόν, οὐχὶ δὲ δόσει φλωρίων.

Μοναχος. Καὶ πάντες ὑπέγραψαν ; |

2 Ἱερομνημων. Πλὴν τοῦ Ἐφέσου καὶ τοῦ Σταυρουπόλεως.

Μοναχος. Ἀκούω περὶ τούτου τοῦ ἀνδρός, τοῦ Ἐφέσου λέγω, φήμην μεγάλην καὶ
65 ἐπαινετήν.

Ἱερομνημων. Θαυμάσιος ὁ ἄνθρωπος, πᾶσι πνευματικοῖς χαρίσμασι κεκοσμημένος καὶ παντοίας θείας σοφίας ἀνάπλεως, πρὸ τῆς ἀρχιερωσύνης βίον ἀσκήσας ὁσιακὸν[b] κἀν τῇ συνόδῳ διαπρέψας ὡς ἤκουσας.

Μοναχος. Καὶ ὁ Σταυρουπόλεως ;

70 Ἱερομνημων. Ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτός, οὐχὶ δὲ σοφίας τῆς ἐν λόγοις[c] μέτοχος, ἀλλ' ὡς ἔχων πίστιν πρὸς τὸν Ἐφέσου καὶ αὐτῷ ἑπόμενος καὶ συμβούλῳ χρώμενος, δι' αὐτοῦ πεφύλακται ἐκ τοῦ πτώματος.

Μοναχος. Πῶς οὐ συνηρπάγη καὶ ὁ Ἐφέσου οἷς καὶ οἱ ἄλλοι ὥστε συναινέσαι ;

Ἱερομνημων. Ἐκτὸς παντὸς πάθους ὁ ἀνήρ, μόνῳ προσῳκειωμένος Θεῷ καὶ αὐτῷ
75 μόνῳ προσανέχων τὸν νοῦν, τῶν δὲ βιωτικῶν ἁπάντων καὶ ὅσα τῇ τοῦ σώματος ἀνάγονται θεραπείᾳ πάμπαν ἐξιστάμενος· ὁ δὴ τοιοῦτος ἐξορίαν οὐ δέδιε, πεῖναν οὐχ ὑποστέλλεται, οὐ λογίζεται δίψαν, οὐ φρίττει ξίφους, φυλακὴν οὐ δειλιᾷ, τὸν θάνατον εὐεργέτην οἴεται. Τί σοι δοκεῖ βιαιότερον ἄλλο τούτων ὅπερ ἀναγκάσειν ἔμελλεν αὐτὸν τοῦ ὀρθοῦ φρονήματος ἐκπεσεῖν ;

80 Μοναχος. Καὶ πῶς οὐκ ἠκολούθησαν αὐτῷ καὶ οἱ ἄλλοι ;

<Ἱερομνημων.> Ὅτι οὐκ ἦσαν κατ' ἐκεῖνον ἀπαθεῖς.

Μοναχος. Καὶ μετὰ τὸ στέρξαι καὶ ὑπογράψαι εἰς ὅπερ εἷλκον αὐτοὺς οἱ Λατῖνοι, ἀπέλαβον τὰ φλωρία ;

Ἱερομνημων. Πῶς γὰρ οὔ ;

59 διὰ-οἰκήτορας seclusi ‖ 70 τῆς ἐν λόγοις Laurent (Syropoulos, *Mémoires*, p. 495 n. 2) : τοῖς ἐσλόγοις M τοῖς ἐν λόγοις Dos. ‖ 77 ξίφους M : ξίφος Dos. ‖ 81 ἱερομνήμων om. M ‖ 82 μοναχός M p. c. : ἱερομνήμων M a. c. ‖ 83 φλωρία M p. c. : φλορία M a. c.

a. διὰ-οἰκήτορας : ce groupe de mots est redondant avec ce qui précède, il s'agit sans doute d'une première version issue du modèle utilisé par le copiste ou bien d'une glose.

b. ὁσιακὸν : adjectif rare qui dérive de l'adjectif ὅσιος ; voir les attestations données par LBG, *s.v.* ὁσιακός.

c. τῆς ἐν λόγοις : la forme donnée par le manuscrit (τοῖς ἐσλόγοις) n'est pas attestée, et la solution proposée par Vitalien Laurent permet de mettre τῆς en relation avec σοφίας qui précède immédiatement.

Le moine. Par conséquent, comme ils ont été acculés par l'argent, afin que l'accommodement soit trouvé, à leur tour ils ont cédé pour l'argent, afin de recevoir ces sommes-là. Et sans doute que ce qu'on raconte est vrai. Mais j'entends dire aussi que certains des métropolites cachaient, après avoir signé, leur déclaration signée, en la serrant les uns *sous l'aisselle*, d'autres entre les cuisses, chacun d'entre eux disant : « Si les florins ne viennent pas briller dans cette main-ci, il n'y a aucune chance que je donne le document. »
Le hiéromnèmon. Ce qu'on raconte, c'est autre chose : que les florins aient été donnés à des fins de corruption, pour que se réalise la volonté des Latins grâce à l'esprit d'accommodement de ceux qui avaient reçu ces sommes, ceci je ne suis pas persuadé que ce soit arrivé ; en revanche, qu'ils aient réclamé ce qui leur avait été affecté pour leurs dépenses, en cela je crois qu'ils ont bien fait. Ils savaient[a] en effet qu'ils avaient été lésés moralement ; l'être aussi physiquement et perdre les florins, c'était à leurs yeux un double préjudice.
Le moine. Crois bien, comme je l'imagine à partir de ce que j'entends, que la corruption n'était pas non plus absente, même s'ils ne les ont pas tous poursuivis de leurs cadeaux – ce n'était pas possible –, mais il me semble bien qu'ils ont corrompu les plus éminents[8] : car sinon les Latins n'auraient pas pu réussir un tel exploit. Les pasteurs eux aussi habituent non pas toutes leurs brebis à les suivre, mais ils se concilient l'une d'entre elles, lui tendent de la main une nourriture plus délicate, la rendent docile par certains autres procédés et obtiennent ainsi que celle-ci les suive, et les autres aussi, sans difficulté grâce à la première.
Le hiéromnèmon. Je t'ai déjà dit que je n'étais[b] pas là-bas, je ne peux te répondre ni sur ce point, ni sur un autre du même genre.
Le moine. Et l'empereur n'a pas pu faire quelque chose ?
Le hiéromnèmon. L'empereur doit défendre la position de l'Église[9]. Or quand il vit que ceux qui étaient partie intégrante de l'Église changeaient de camp et se rapprochaient peu à peu des Latins, au point même que la plupart se sont laissé entraîner à non seulement se trouver eux-mêmes disposés à traiter et à signer, mais encore à pousser les autres et les circonvenir par toutes sortes d'artifices, il ne jugea pas nécessaire lui non plus de soutenir la position opposée, alors qu'il nourrissait certaines autres craintes ; à partir de ce moment, il montra même un très grand zèle à réconcilier avec la majorité ceux qui restaient en retrait, afin qu'il lui fût possible de s'en retourner en faisant bonne figure, accompagné de ceux avec lesquels il était parti là-bas. C'est pourquoi il acquit la réputation d'avoir forcé certains à approuver le latinisme.

8. On dispose en effet d'actes pontificaux prouvant que des pensions ont été versées par le pape pour récompenser certains Byzantins qui avaient œuvré pour l'Union : voir Commentaire historique, n. 70.
9. Cette affirmation repose sur la théorie traditionnelle à Byzance de la collaboration entre l'empereur et le patriarche, entre le pouvoir séculier et l'Église.

85 Μοναχος. Ὥστ' ἐπεὶ δι' αὐτὸ τοῦτ' ἐκρατήθησαν, ἵν' ἡ συγκατάβασις γένηται, δι' αὐτὸ τοῦθ' ὑπέκυψαν καὶ αὐτοί, ἵνα ταῦτα λάβωσι. Καὶ δήπου τὸ λαληθὲν ἀληθές ἐστιν. Ἀλλὰ καί τινας τῶν μητροπολιτῶν ἀκούω τὸ ὑπογραφόμενον ἐκεῖνο *ὑπὸ μάλης*, ἄλλους δὲ μέσον τῶν μηρῶν συνέχοντας κρύπτειν μετὰ τὸ ὑπογράψαι, λέγοντά τε ἕκαστον αὐτῶν· εἰ μὴ λάμψειε τὰ φλωρία ἐν τῇδέ μου τῇ παλάμῃ, τῶν
90 ἀμηχάνων ἐστὶ δοῦναί με τὸ ἔγγραφον.

Ἱερομνημων. <Ἄ>λλως ἔχει τὸ λαληθέν· ὅτι κατὰ τὸν τῆς δωροδοκίας λόγον
2v ἐδόθη τὰ | φλωρία, ἵνα γένηται τὸ θέλημα τῶν Λατίνων διὰ τῆς τῶν λαβόντων ταῦτα συγκαταβάσεως, ὅπερ οὐ πείθομαι γενέσθαι· ὅτι δ' ἀπήτουν τὰ ἀποταχθέντα αὐτοῖς χάριν ἀναλωμάτων, οἶμαι καλῶς ἐποίουν. Ἤδεισαν[a] γὰρ σφᾶς αὐτοὺς
95 ζημιωθέντας ψυχικῶς· τὸ δὲ καὶ σωματικῶς καὶ τὰ φλωρία ἀπολέσαι, διπλῆν ἡγοῦντο τὴν ζημίαν.

Μοναχος. Πίστευσον, ὡς εἰκάζω ἐξ ὧν ἀκούω, ὡς οὐδ' ἡ δωροδοκία ἀπῆν, εἰ γὰρ καὶ μὴ πάντας μετῆλθον τοῖς δώροις, οὐ γὰρ δυνατόν, ἀλλά γε τοὺς προὔχοντας αὐτῶν δοκεῖ μοι διαφθεῖραι· οὐ γὰρ ἂν τοσοῦτον πρᾶγμα κατορθῶσαι τοῖς Λατίνοις
100 ἐξεγένετο. Καὶ γὰρ οἱ νομεῖς οὐ τὰ πρόβατα σύμπαντα ἐθίζουσιν ἕπεσθαι, ἀλλ' ἓν ἐξ αὐτῶν ἰδιοποιούμενοι καὶ τροφὴν ἁβροτέραν ταῖς χερσὶν ὀρέγοντες καὶ ἄλλαις τισὶ μεταχειρίσεσι χειρόηθες ἐργαζόμενοι, αὐτό τε ἑπόμενον καὶ τὰ ἄλλα ἔχουσιν ἀκόπως δι' αὐτοῦ.

Ἱερομνημων. Ἅπαξ εἰπών σοι ὅτι οὐ παρήμην[b] ἐκεῖ, οὔτε περὶ τούτου, οὔτε περὶ
105 ἄλλου τοιούτου ἔχω σοι ἀπολογήσασθαι.

Μοναχος. Καὶ ὁ βασιλεὺς οὐκ ἠδυνήθη τι διαπράξασθαι ;

Ἱερομνημων. Ὁ βασιλεὺς ὀφείλει δεφενδεύειν τὸ δοκοῦν τῇ ἐκκλησίᾳ. Ἐπεὶ οὖν εἶδε τοὺς ἐξ ὧν ἡ ἐκκλησία συνίστατο αὐτομολοῦντας καὶ κατὰ μικρὸν προστιθεμένους τοῖς Λατίνοις, ὡς καὶ τοὺς πλείους παρασυρῆναι ἐπὶ τῷ μὴ μόνον αὐτοὺς
110 ἑτοίμους εἶναι συνθέσθαι καὶ ὑπογράψαι, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους ἐπισπεύδειν καὶ πάσαις μηχαναῖς ὑποκλέπτειν, οὐδ' αὐτὸς ᾠήθη δεῖν τὴν ἐναντίαν φέρεσθαι, ἄλλα τινὰ ὑφορώμενος· ἔνθεν τοι καὶ σπουδὴν ἐνεδείξατο μάλα πολλὴν συμβιβᾶσαι τοὺς ὑπολειφθέντας τοῖς πλείοσιν, ἵν' ἐγγένηταί οἱ εὐπροσώπῳ τινὶ σχήματι ἐκεῖθεν ἀναζεῦξαι μεθ' ὧν ἀπῆρεν ἐκεῖσε. Τῷ τοι καὶ δόξαν ἀπηνέγκατο
115 βιάσασθαί τινας στέρξαι τὸν λατινισμόν.

87-88 ὑπὸ μάλης Leutsch, *Corpus paroemiographorum*, II, p. 454, 82 ; Adler, *Suidae Lexicon*, IV, p. 673, 541 ‖ 107 ὁ-ἐκκλησίᾳ cf. Syropoulos, *Mémoires*, p. 400[1-3]

88 συνέχοντας Dos. : συνέχονται M ‖ 89 λάμψειε M : λάμψει Dos. ‖ 90 δοῦναί με Dos. : δοῦνε με M ‖ 91 ἄλλως Dos. : λλως M ‖ 104 ἅπαξ εἰπών σοι M : ἅπερ εἶπών σοι Dos. ‖ 112 πολλὴν M : πολλὰ Dos.

a. ἤδεισαν : forme attestée tardivement à côté de ᾔδεσαν.
b. παρήμην : forme de l'imparfait de πάρειμι attestée à côté de παρῆν.

Le moine. Il faut donc que, maintenant qu'il est de retour chez lui et rentré sain et sauf au palais, il défende le dogme ancestral[10].
Le hiéromnèmon. Nous reconnaissons à de nombreux signes qu'il le défend et l'approuve ; sauf que, pour des raisons que lui-même connaît, il s'entend aussi avec l'Église qui est maintenant en place.

La persécution des antiunionistes à Constantinople

Le moine. Une autre Église est-elle maintenant en place ?
Le hiéromnèmon. Tu ne le vois pas ? C'est exactement ce que tu as dit au début, que tu as constaté des divisions et des dissidences parmi ceux qui ont reçu le sacerdoce, et que l'actuel patriarche est honoré par les uns et rejeté par les autres : cela même révèle que l'Église s'est scindée. De fait, chaque camp repousse l'autre, ou plutôt à vrai dire, c'est nous qui les rejetons et refusons d'être en communion avec ceux qui ont accepté le latinisme ; mais eux *remuent ciel et terre* par n'importe quel moyen pour nous convaincre de les recevoir en communion.
Le moine. Et toi alors, de quelle Église es-tu ?
Le hiéromnèmon. De celle des Grecs, ô mon père, de celle des Grecs[a], je ne recule pas devant une telle profession de foi ! Ne l'as-tu pas compris à partir de ce que j'ai déjà dit ? Ou bien as-tu voulu me mettre en quelque sorte à l'épreuve ? Moi je proclame cela sur les toits avec toute la confiance possible et je ne m'en irai pas *tant que l'eau coulera et que les grands arbres verdoieront*. Pour cette raison, je me rends importun à nos dirigeants, non seulement lorsqu'ils me voient, mais même simplement lorsqu'ils entendent parler de moi : pour cette raison, c'est déjà la deuxième année qu'ils m'empêchent d'exercer le sacerdoce[11]. Une fois, lorsque j'ai voulu célébrer pour une bénédiction, on m'a envoyé des bourreaux : ils avaient un regard farouche et parlaient d'une voix rauque, ils avaient reçu l'ordre de me dépouiller de mes vêtements liturgiques, de me fouetter, de me traîner le long de la rue et de me jeter en prison ; et ils l'auraient fait, s'ils n'avaient craint l'ardeur de la foule qui se trouvait là. Alors ils me convoquent au tribunal en tant qu'inculpé, tout en m'effrayant par les menaces les plus terribles : en un mot, ils insufflèrent tant d'ardeur à toutes leurs offensives contre moi que je me vis contraint de choisir plutôt la fuite et de m'envoyer moi-même en exil de mon plein gré ; nul autre chef d'accusation n'était avancé contre moi, sinon mon refus de concélébrer avec eux. Et maintenant, comme

10. Τὸ πάτριον δόγμα signifie à la fois « le dogme hérité du père », « le dogme des Pères » et « le dogme de la patrie » à cause de la racine commune πατρ-. L'expression apparaît une seule fois dans ce texte, mais elle est ensuite de plus en plus utilisée par les antiunionistes pour devenir pratiquement leur slogan face aux représentants de l'Église unie.

11. Cette phrase signifie que l'auteur est alors suspendu. C'est un élément de datation du texte : voir Commentaire historique, III.1.

3 Μοναχος. Χρὴ τοίνυν οἴκαδ’ ἐπανελθόντα καὶ τοῖς βασιλείοις ἐπα|νασωθέντα συνηγορεῖν τῷ πατρίῳ δόγματι.
Ἱερομνημων. Πολλοῖς τεκμαιρόμεθα τοῖς σημείοις ὅτι καὶ συνηγορεῖ καὶ στέργει τοῦτο· πλὴν δι’ ἃς οἶδεν αὐτὸς αἰτίας, συντρέχει καὶ τῇ νῦν συστάσῃ ἐκκλησίᾳ.
120 Μοναχος. Καὶ συνέστη νῦν ἑτέρα ἐκκλησία ;
Ἱερομνημων. Οὐχ ὁρᾷς ; Αὐτὸ τοῦθ’ ὅπερ ἔφθης εἰπών, ὅτι τεθέασαι σχίσματα καὶ διαιρέσεις τῶν ἱερᾶσθαι λαχόντων, καὶ τὸν νυνὶ πατριάρχην ὑπὸ μὲν τῶν τιμώμενον, ὑπὸ δὲ τῶν ἀθετούμενον· αὐτὸ τοῦτο δηλοῖ μεμερίσθαι τὴν ἐκκλησίαν. Ἑκάτερον γὰρ μέρος ἀποστέργει θάτερον, μᾶλλον μέντοι ἡμεῖς ἀποσειόμεθα καὶ
125 οὐ θέλομεν κοινωνῆσαι τοῖς τὸν λατινισμὸν καταδεξαμένοις· αὐτοὶ δὲ *πάντα λίθον κινοῦσιν* οἱῳδήτινι τρόπῳ καταπεῖσαι ἡμᾶς εἰς κοινωνίαν αὐτοὺς δέξασθαι.
Μοναχος. Καὶ αὐτὸς δὲ ποίας τῶν ἐκκλησιῶν εἶ ;
Ἱερομνημων. Τῶν Γραικῶν, ὦ πάτερ, τῶν Γραικῶν[a], οὐχ ὑποστέλλομαι τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν. Οὐ συνῆκας τοῦτο τοῖς ἤδη μοι ῥηθεῖσιν ; Ἢ πεῖράν τινά μου λαβεῖν
130 ἠθέλησας ; Ἐγὼ τοῦτο ἐπὶ τῶν δωμάτων ὅτι πολλῷ τῷ θάρσει κηρύττω καὶ οὐκ ἀποστήσομαι ἕως *ἂν ὕδωρ νάῃ καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ*. Ἐγὼ χάριν τούτου βαρύς εἰμι οὐχ ὅτι βλεπόμενος, ἀλλὰ μόνον καὶ ἀκουόμενος τοῖς ἄρχουσι· χάριν τούτου με τοῦ ἱερᾶσθαι ἤδη δεύτερον ἔτος ἀπείργουσιν. Ἅπαξ χάριν ἁγιασμοῦ ἱερουργῆσαι βουληθέντος μου, δήμιοι κατ’ ἐμοῦ ἐξαπεστάλησαν, ἄγριον ὁρῶντες καὶ τραχὺ
135 φθεγγόμενοι, παραγγελίαν λαβόντες ἀπαμφιάσαι με τὰ ἱερὰ καὶ μαστιγῶσαι καὶ κατὰ τῆς λεωφόρου ἑλκύσαι καὶ εἰς δεσμωτήριον ἐμβαλεῖν· ἃ καὶ τελέσαι εἶχον, εἰ μὴ τὸν ζῆλον τοῦ παρατυχόντος πλήθους ὑπέδεισαν. Ἀλλὰ καὶ εἰς κριτήριον ὡς κατάδικον προκαλούμενοι, ταῖς δεινοτάταις τῶν ἀπειλῶν ἐξεδειμάτουν· ἁπλῷ δὲ
3v λόγῳ, τοσοῦτον ἔπνευσαν | πάσαις ὁρμαῖς κατ’ ἐμοῦ, ὡς ἀναγκασθέντα με φυγὴν
140 ἀνθελέσθαι καὶ ἑκοντὶ τὴν ἐξορίαν αὐτὸν ἑαυτῷ διαπράξασθαι· πρόκριμα δ’ ἐφέρετο κατ’ ἐμοῦ ἄλλο μὲν οὐδέν, εἰ μὴ τὸ μὴ θελῆσαί με συλλειτουργῆσαι

121-123 τεθέασαι-ἀθετούμενον cf. *supra* l. 40-42 ‖ 125-126 πάντα-κινοῦσιν Leutsch, *Corpus paroemiographorum*, II, p. 600, 91 ‖ 131 ἂν-τεθήλῃ épigramme attribuée à Homère ou à Cléobule, dans *Anthologie grecque.* Première partie, *Anthologie palatine*, IV (livre VII, épigr. 1-363), éd. P. Waltz, Paris 1960², p. 119 (VII, 153²)

128 Γραικῶν Dos. : Γρακῶν M ‖ 129 μοι ῥηθεῖσιν M : μερισθεῖσιν Dos. ‖ 130 δωμάτων Dos. : δομάτων M ‖ 138-139 ἁπλῷ δὲ λόγῳ M : ἁπλῶς δὲ λέγω Dos.

a. Γραικῶν : le manuscrit porte Γραικῶν une première fois, puis Γρακῶν la deuxième fois ; j’ai supposé l’omission du iota pour la seconde occurrence, mais on ne peut exclure l’hypothèse d’un jeu de mots dont le sens échappe.

tu vois, je reste là, n'ayant rien d'autre en vue que la pitié du Seigneur, alors que ceux qui m'oppriment se donnent beaucoup de peine pour me rationner, y compris quant au nécessaire, eux qui sont cependant désavoués en tant qu'hommes par leur impuissance à faire cela. Ainsi, grâce soit rendue à notre maître et protecteur *qui consent à ce que nous ne soyons pas éprouvés au-delà de nos forces* : au regard des autres choses, c'est en effet une consolation non négligeable, pour nous qui sommes haïs à cause de notre orthodoxie et qui endurons ces pénibles moments, que de voir finalement représentée de la façon la plus manifeste l'ineffable sollicitude de Dieu à notre égard. Il est nécessaire que nous rendions des comptes pour les fautes que nous commettons chaque jour, que nous souffrions du fait de ceux qui s'opposent à la fois aux saints et à Dieu, afin que nous aussi nous soyons attaqués avec ces derniers et que nous supportions les épreuves comme une forme de martyre.

LE MOINE. Puisque ce sont eux qui détiennent l'Église universelle et le pouvoir, il est naturel qu'ils se comportent aussi durement à l'égard de ceux qui ne leur obéissent pas.

LE HIÉROMNÈMON. L'actuel patriarche exerce le pouvoir que le Seigneur a décrété propre aux nations qui ne sont pas de son propre lot[12] ; et face à ceux qui, de quelque manière que ce soit, détiennent par eux-mêmes un certain pouvoir, ou ceux qui gravitent autour des portes des puissants, lui n'ose pas même ouvrir la bouche, même s'il est souvent très irrité contre eux ; mais à l'encontre des humbles, des gens ordinaires et de ceux qui sont éloignés des affaires publiques, il lance toutes les offensives dans l'idée de commander aux plus faibles, ayant écarté toute compassion pour malmener de tels individus. Mais puisque lui, il tient l'Église avec ses sectateurs et ses acolytes, sache en l'apprenant de ma bouche que l'Église ne se définit pas par des constructions faites de pierres, de briques, de colonnes et de plomb, car ceci s'appelle un temple ; or *Dieu n'habite pas dans des temples faits de main d'homme*, mais dans les âmes des fidèles orthodoxes : lorsque ceux-ci se rassemblent en un même lieu avec la même croyance et la même foi, cela s'appelle l'Église. Pour cette raison, les Églises en tout point de la terre, composées des orthodoxes de toute région, ont été appelées *l'Église une, universelle et apostolique*, attachée de la manière la plus évidente aux traditions apostoliques et unie à l'Esprit divin par l'unanimité de la foi. Le mot « église » signifie en effet assemblée, par conséquent la réunion des hérétiques hétérodoxes et des impies eux-mêmes autour d'une même doctrine et d'une même croyance est elle aussi appelée Église, comme dans la formule *j'ai haï l'Église des malfaisants et aux côtés des impies je ne siègerai*[a] *pas*. Or maintenant, avec le concours de mon propre péché, ou plutôt parce

12. Agallianos fait référence aux textes bibliques qui définissent le « lot » qu'est le peuple élu par opposition au « lot » des « nations », c'est-à-dire les païens. Il veut dire ici que le patriarche uni et ses fidèles ne font pas partie des élus de Dieu.

αὐτοῖς. Καὶ νῦν ὡς ὁρᾷς κάθημαι εἰς οὐδὲν ἄλλο εἰ μὴ τὸ τοῦ Κυρίου ἔλεος ἀφορῶν, τῶν θλιβόντων με πολλὰ σπευδόντων στενῶσαί με καὶ κατ' αὐτὰ τὰ ἀναγκαῖα, ἀνθρώπων δ' ὅμως ἐλεγχομένων τῷ πρὸς τοῦτ' ἀδυνάτως ἔχειν. Ὅθεν
145 καὶ χάρις τῷ ἡμετέρῳ δεσπότῃ καὶ κηδεμόνι *τῷ μὴ ὑπὲρ τὴν δύναμιν ἡμᾶς συγχωροῦντι πειράζεσθαι*· πρὸς γὰρ αὐτοῖς ἄλλοις καὶ παραμυθία τις ἡμῖν οὐ μικρὰ διὰ τὴν ὀρθοδοξίαν μισουμένοις καὶ τὰ δυσχερῆ ταῦτα πάσχουσιν, ὅπερ ἄρα καὶ σαφέστατα παριστᾷ τὴν ἄρρητον τοῦ Θεοῦ πρὸς ἡμᾶς κηδεμονίαν. Δέον δίκας ὑπὲρ ὧν ὁσῶραι πλημμελοῦμεν ἐκτίνειν, παρὰ τοιούτων πάσχειν, οἳ καὶ τοῖς
150 ἁγίοις καὶ τῷ Θεῷ ἀνθίστανται, ὡς ἂν καὶ ἡμεῖς μετ' αὐτῶν πολεμώμεθα καὶ ὡς ἐν εἴδει μαρτυρίου τοὺς πειρασμοὺς ὑπομένωμεν.

Μοναχος. Ἐπεὶ τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν κέκτηνται αὐτοὶ καὶ τὴν ἀρχήν, εἰκότως καὶ κατὰ τῶν μὴ ὑπεικόντων αὐτοῖς οὕτω βαρέως φέρονται.

Ἱερομνημων. Ἀρχὴν ἄρχει ὁ νυνὶ πατριάρχης ἣν ὁ Κύριος ἔθνεσι τοῖς μὴ τῷ ἰδίῳ
155 κλήρῳ τελοῦσιν ἰδίαν ἀπεφήνατο· καὶ αὐτὸς γὰρ τοῖς μὲν ἐξ οἰκείου ἰσχύν τινα κεκτημένοις οἱῳδήτινι τρόπῳ, ἢ τοῖς περὶ τὰς τῶν δυνατῶν στρεφομένοις θύρας, οὐδὲ διᾶραι στόμα τολμᾷ, καὶ πολλὰ πρὸς αὐτῶν πολλάκις παροξυνόμενος· κατὰ δὲ τῶν ταπεινῶν καὶ μετρίων ἀνθρώπων καὶ ἀπραγμόνων, πάσαις ὁρμαῖς φερόμενος ὡς κατάρχων τῶν ἐλαχιστοτέρων, ἐπὶ τῷ κακοῦν τοὺς τοιούτους πάντα
160 οἶκτον ἀπώσατο. Ὅτι δὲ τὴν ἐκκλησίαν ἔχει αὐτὸς σὺν τοῖς ὁμόφροσιν αὐτοῦ καὶ
4 ὑπασπισταῖς, | ἴσθι τοῦτο παρ' ἐμοῦ μαθὼν ὡς ἡ ἐκκλησία οὐκ οἰκοδομαῖς ἐκ λίθων καὶ πλίνθων καὶ κιόνων καὶ μολύβδων συνισταμέναις ὥρισται, τοῦτο γὰρ ναὸς καλεῖται· *ὁ δὲ Θεὸς οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ*, ἀλλ' ἐν ταῖς τῶν πιστῶν καὶ ὀρθοδόξων ψυχαῖς· ὧν συνερχομένων εἰς ταὐτὸ κατὰ τὸ ὁμόγνωμον καὶ
165 ὁμόδοξον, ἐκκλησία ὀνομάζεται. Ὧι λόγῳ καὶ αἱ ἁπανταχοῦ τῆς γῆς ἐκκλησίαι, αἳ ἐκ τῶν ἑκασταχοῦ ὀρθοδόξων συνίστανται, *μία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία* ἐπικέκληνται, τῶν ἀποστολικῶν παραδόσεων ἐξεχομένη δηλότατα, τῇ ὁμονοίᾳ τε τῆς πίστεως τῷ θείῳ Πνεύματι ἑνουμένη. Ἡ γὰρ λέξις συνάθροισιν ἑρμηνεύει, ἔνθεν τοι καὶ ἡ τῶν ἑτεροδόξων αἱρετικῶν καὶ αὐτῶν τῶν ἀσεβῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ
170 συνέλευσις τῆς δόξης καὶ τῆς γνώμης ἐκκλησία καλεῖται, ὡς τὸ *ἐμίσησα ἐκκλησίαν πονηρευομένων καὶ μετὰ ἀσεβῶν οὐ μὴ καθίσω*[a]. Ἐπεὶ οὖν καὶ νῦν, τῆς ἐμῆς ἁμαρτίας

145-146 τῷ-πειράζεσθαι 1 Co 10, 13 ‖ 154-155 ἣν-ἀπεφήνατο cf. Ps 32, 12 ? ‖ 163 ὁ-κατοικεῖ Ac 17, 24 ‖ 164-165 ὧν-ὀνομάζεται cf. Mt 18, 20 ‖ 166 μία-ἐκκλησία cf. décret du IIe concile œcuménique, éd. G. Alberigo, *Conciles*. II, 1, *Décrets*, Paris 1994, p. 72[32-33] ‖ 170-171 ἐμίσησα-καθίσω Ps 26 (25), 5

149 ὁσῶραι M : ὁσαιῶραι Dos. ‖ 167 ἐπικέκληνται ego : ἐπικέκληται M Dos. ‖ δηλότατα M : καὶ Dos. ‖ τε om. Dos. ‖ 171 καθίσω Dos : καθήσω M ‖ καὶ νῦν om. Dos. ‖ ἐμῆς om. Dos.

a. καθίσω : le manuscrit porte καθήσω, mais comme il s'agit d'une citation du psaume 26 (25), 5, la leçon de Dosithée est juste.

que celui-ci a tout provoqué, voici à l'œuvre la jalousie et la machination de *l'Ennemi, principe du mal*, qui envie toujours les bons et ne supporte pas que la paix de l'Église des Grecs se prolonge : après les Arius, les Macédonius, les Nestorius, les Sabellius et le reste de la clique des hérétiques[13], eux qu'on a vus en leur temps introduire dans l'Église le scandale, le désordre et une très grande discorde, et que le Seigneur a fait disparaître en les écartant *comme la poussière que le vent chasse de la face de la terre* – et Il a mis en fuite la puissance de l'Ennemi qui était en eux et *a promu la paix* pour des temps suffisamment longs –, puisqu'il a été permis que surviennent maintenant dans la susdite Église des Grecs le conflit et la discorde, du fait que certains d'entre elle ont accepté le latinisme et se sont donc arrachés de cette Église comme de la mère qui les a engendrés et nourris, tels des parricides qui n'ont pas respecté son grand âge, alors qu'elle est ancienne et contemporaine de la foi, eux qui n'ont pas voulu non plus se conformer aux Écritures inspirées par Dieu, mais se sont plutôt laissés aller et se sont réjouis de la perte de leurs propres âmes, eux qui ont bel et bien élaboré par eux-mêmes la structure d'une autre Église, entièrement latine, la parachevant avec un archevêque, des évêques et un clergé[14], eh bien nous, que faut-il que nous fassions, nous qui n'avons pas voulu trahir la justesse des dogmes telle que nous l'avons reçue des Pères, ni non plus accuser l'Église d'erreur, elle dont nous croyons qu'elle a été bien édifiée sur les dogmes sains et qu'elle a été établie sur le fondement sûr de la foi, ayant pour *pierre angulaire* et colonne inébranlable le Seigneur lui-même et les divines traditions transmises par Lui, et pour équipage la troupe des saints inspirés par Lui, eux qui écartent toute hérésie par leurs enseignements écrits et non écrits – enseignements que les Latins ont renouvelés avec leurs propres idées, comme on a pu le voir, et qu'ils ont chantés sans suivre la flûte –, faut-il que nous nous montrions totalement indociles en ne leur obéissant pas, *que nous sortions d'au milieu d'eux et soyons mis à part*, pour parler comme le prophète, et *que nous considérions et traitions comme irrecevables dans la communion ceux qui ont communié avec ceux qui sont irrecevables dans la communion de l'Église*[15] ? Ce n'est pas là désobéir à l'Église, mais défendre la vérité, ce n'est pas faire preuve d'effronterie, mais au contraire s'attacher à la piété ; pour elle, beaucoup de saints hommes inspirés par Dieu – en réalité absolument tous – luttèrent

13. Énumération de plusieurs chefs de file de sectes chrétiennes condamnés pour hérésie durant les premiers siècles de l'histoire de l'Église.

14. Allusion à l'Église byzantine unie qui comprend le patriarche Mètrophanès II et tout le clergé byzantin resté fidèle à l'Union signée à Florence ; cette Église n'est pas une création récente, mais constitue l'Église byzantine officielle, désormais en communion avec l'Église romaine. Voir Commentaire historique, III.3.

15. La *communio in sacris* n'est permise qu'avec d'authentiques chrétiens : il est impossible pour un chrétien d'être en communion avec un hérétique, ni avec quelqu'un qui pourrait être en communion avec un hérétique.

συνεργούσης, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν διαπραξαμένης, φθόνῳ τε καὶ ἐπηρείᾳ τοῦ *ἀρχε-*
κάκου ἐχθροῦ, τοῦ τοῖς ἀγαθοῖς ἀεὶ βασκαίνοντος καὶ τὴν εἰρήνην τῆς τῶν Γραικῶν
ἐκκλησίας ἐπεκτείνεσθαι μὴ φέροντος, μετὰ Ἀρείους καὶ Μακεδονίους καὶ
175 Νεστορίους καὶ Σαβελλίους καὶ τὴν ἄλλην τῶν αἱρετικῶν ἀλληλουχίαν, οἳ κατὰ
καιροὺς ἐπὶ σκανδάλῳ καὶ ταραχῇ καὶ διαφωνίᾳ μεγίστῃ ἐπεισφρήσαντες
ὤφθησαν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὓς ὁ Κύριος ἠφάνισεν, ἐκ μέσου ποιησάμενος *ὡσεὶ χνοῦν*
ὃν ἐκρίπτει ὁ ἄνεμος ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς, καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῦ ἐχθροῦ δύναμιν
ἐτροπώσατο καὶ *τὴν εἰρήνην ἐβράβευσεν* ἐφ᾽ ἱκανοῖς ἤδη τοῖς χρόνοις, ἐξεγένετο
180 νῦν στάσιν καὶ διαφωνίαν ἐγγενέσθαι τῇ ῥηθείσῃ τῶν Γραικῶν ἐκκλησίᾳ τῷ τινὰς
αὐτῆς τὸν λατινισμὸν καταδέξασθαι καὶ οἱονεὶ τῆς γειναμένης καὶ θρεψαμένης
αὐτοὺς μητρὸς ἀπορραγῆναι ταύτης δὴ τῆς ἐκκλησίας, οἷά τινας πατραλοίας μήτε
4v τὸ γῆρας αὐτῆς αἰδεσθέντας, ὅτι πα|λαιὰ καὶ ἡλικιῶτις τῆς πίστεως, μήτε ταῖς
θεοπνεύστοις Γραφαῖς στοιχῆσαι θελήσαντας, ἀφειδήσαντας δὲ μᾶλλον ἑαυτῶν
185 καὶ τῇ τῶν ἰδίων ψυχῶν ἐφησθέντας ἀπωλείᾳ, οἳ δὴ καὶ καθ᾽ ἑαυτοὺς ἑτέρας
ἐκκλησίας συνεστήσαντο σύστημα, λατινικῆς πάντως, ἀρχιεπισκόπῳ τε καὶ ἐπι-
σκόποις καὶ κλήρῳ ταύτην ἀπαρτίσαντες, τί χρὴ ποιεῖν ἡμᾶς τοὺς μὴ προδοῦναι
θελήσαντας τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν, ἣν ἐκ πατέρων παρελάβομεν, μηδὲ
πλάνην καταγνῶναι τῆς ἐκκλησίας, ἣν καλῶς ᾠκοδομῆσθαι πεπείσμεθα τοῖς
190 ὑγιέσι δόγμασι καὶ ἐπ᾽ ἀσφαλοῦς βεβηκέναι τῆς πίστεως, *ἀκρογωνιαῖον λίθον* ἔχου-
σαν καὶ στῦλον ἀκράδαντον αὐτὸν τὸν Κύριον καὶ τὰς αὐτοῦ θείας παραδόσεις, ἐν
πληρώματος δὲ λόγῳ τὸν χορὸν τῶν θεοφόρων ἁγίων ἀποτροπιαζομένων ταῖς
σφῶν αὐτῶν ἐγγράφοις τε καὶ ἀγράφοις διδασκαλίαις πᾶσαν αἵρεσιν, ἃς οἱ Λατῖνοι
ἀνανεώσαντες ὤφθησαν ἰδίαις διανοίαις ᾄσαντες παρ᾽ αὐλόν, ἀπειθεῖς φανῆναι
195 πάντως καὶ αὐτοῖς μὴ ὑπείκοντας, *ἐξελθεῖν δ᾽ ἐκ μέσου αὐτῶν καὶ ἀφορισθῆναι*, κατὰ
τὸν προφήτην εἰπεῖν, καὶ *τοὺς κοινωνήσαντας τοῖς ἀκοινωνήτοις τῆς ἐκκλησίας*
ἀκοινωνήτους ἡγεῖσθαι καὶ ἔχειν ; Τοῦτο δ᾽ οὐκ ἔστιν ἀπειθεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ
συνηγορεῖν τῇ ἀληθείᾳ, οὐδ᾽ αὐθαδείας ἔχεσθαι, ἀλλ᾽ εὐσεβείας ἀντέχεσθαι· ἧς
ἕνεκε, πολλοὶ τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων ἀνδρῶν, μᾶλλον δ᾽ οἱ καθόλου πάντες,

172-173 ἀρχεκάκου ἐχθροῦ cf. JEAN CHRYSOSTOME, In Psalmum 118, dans PG 55, col. 704, l. 4 ‖ 177-178 ὡσεὶ-γῆς Ps 1, 4 ‖ 179 τὴν-ἐβράβευσεν cf. Col 3, 15 ‖ 190 ἀκρογωνιαῖον λίθον Is 28, 16 ‖ 195 ἐξελθεῖν-ἀφορισθῆναι Is 52, 11 ; 2 Co 6, 17 ‖ 196-197 τοὺς κοινωνήσαντας-ἔχειν cf. canon 2 du synode d'Antioche, dans *Discipline générale antique (IVe-IXe s.)*. I, 2, *Les canons des synodes particuliers*, éd. P.-P. JOANNOU, Rome 1962, p. 106[11-17]

175 ἀλληλουχίαν M : ἀδολεσχίαν Dos. ‖ 176 ταραχῇ M corr. ‖ 180 ῥηθείσῃ M : ῥηθήσει Dos. ‖ 182 τινας πατραλοίας M : τινὲς πατραλοῖαι Dos. ‖ 183 αἰδεσθέντας M : αἰδεσθέντες Dos. ‖ ἡλικιῶτις ego : ἡλικιώτις M ἡλικιώτης Dos. ‖ 184 θελήσαντας M : θελήσαντες Dos. ‖ ἀφειδήσαντας M : ἀφειδήσαντες Dos. ‖ 185 ἐφησθέντας M : ἐφησθέντες Dos. ‖ 193 ἃς Dos. : αἳ M ‖ 199 ἕνεκε M : ἕνεκεν Dos.

fermement grâce à des écrits et des interventions contre ceux qui s'opposaient à elle et, lorsque la circonstance le commandait, ils résistèrent avec courage à toute forme de torture : ils n'épargnèrent pas leur propre sang et ne firent aucun cas de la mort redoutée par tous[16]. En tout cas, si nous aussi, qui sommes attachés à la piété, nous sommes amenés à endurer souffrances, angoisse ou persécution, nous faisons ce que nous devons faire ; pour l'instant en effet, la souffrance est tout à fait modérée, et l'épreuve que nous subissons pour préserver la vérité des dogmes est limitée, comparée à celles qu'ont connues nos prédécesseurs autrefois lors des désordres de l'Église. Ainsi donc, puisque tu nous vois en résistance et prêts à tout subir plutôt que de trahir l'orthodoxie, toi aussi attache-toi à cette voie sans erreur en t'en remettant à moi et à la vérité ; par la grâce du Seigneur en effet, le dogme pieux que notre Église a reçu dès le commencement, aux origines de la foi, ainsi que son symbole sacré, elle les a conservés totalement immuables, inébranlables et inaltérables, selon les prescriptions des saints, et grâce à cela elle a mis en fuite et repousse maintenant encore toute hérésie. Puisque toi qui es de passage, tu vas bientôt repartir, demande donc à ceux que tu rencontreras de tous rester scrupuleusement attachés à la foi ancestrale et infaillible et d'être dévoués à l'Église, elle qui n'a pas accepté d'addition au symbole de la foi et n'enseigne pas non plus des dogmes nouveaux et discordants, mais qui chasse et retranche d'elle-même à raison, comme des membres gangrenés souffrant d'un mal incurable, *ceux qui éructent* des paroles creuses et qui *annoncent un évangile contraire à celui qu'elle a reçu*. Car nous devons assurément proclamer l'orthodoxie de notre Église, qui n'est ni ambiguë, ni sans témoins, ni contestée, mais parfaitement sûre et vraie, attestée par tous les saints et jugée digne d'être aimée par ses ennemis eux-mêmes, et elle, nous devons chercher de toutes nos forces à l'enseigner aux âmes de tous les hommes, afin de ne pas encourir à notre insu *la condamnation de celui qui a caché le talent*[17].

Le moine. Ton discours est long et, comme je le perçois très confusément et médiocrement, chaque mot est revêtu d'un sens très fort. Mon cerveau à moi est limité, et, alors que je dois m'informer de beaucoup de choses, il est incapable d'accéder à la compréhension, pas même d'une infime partie, au point que j'en fais état oralement et demande des éclaircissements supplémentaires ; alors je prie ta sainteté, si tu m'apprends pour quels griefs vous avez condamné l'Église latine et en raison de quels empêchements vous résistez aussi fortement et refusez tout accommodement pour recevoir les Latins en communion, je serai capable à mon tour de l'expliquer aux autres.

16. Exaltation de la figure du martyre et du modèle des premiers chrétiens.

17. Allusion à la parabole des talents (Mt 25, 14-30) : les véritables orthodoxes ne doivent pas cacher la vérité dont ils sont détenteurs, mais la faire fructifier en la faisant connaître à tous.

200 ἐπὶ τοὺς ἀντικαθισταμένους ταύτῃ στερρῶς ἠγωνίσαντο συγγραφαῖς τε καὶ εἰσηγήσεσι, καὶ καιροῦ καλοῦντος πρὸς πᾶσαν βασάνων ἰδέαν ἀνδρείως ἀντέστησαν, τῶν τε ἰδίων αἱμάτων ἀφειδήσαντες καὶ τὸν φοβερὸν πᾶσι θάνατον παρ' οὐδὲν θέμενοι. Εἰ γοῦν καὶ ἡμεῖς, ἐχόμενοι ταύτης, θλίψεις ἢ στενοχωρίαν ἢ διωγμὸν ὑποίσομεν, ὃ ὀφείλομεν ποιῆσαι ποιοῦμεν· καὶ γὰρ ἐν τῷ παρόντι, πάνυ μετρία ἡ
5 θλίψις καὶ ὀλίγος ἐστὶν ὁ πειρασμὸς ὃν ἐν τῷ φυλάττειν τἀληθὲς τῶν δογ|μάτων φέρομεν, πρὸς τοὺς ἐν ταῖς πάλαι ταραχαῖς τῆς ἐκκλησίας φθάσαντας γενέσθαι τισὶ συγκρινόμενος. Ἐπεὶ τοίνυν οὕτως ὁρᾷς ἡμᾶς ἐνισταμένους καὶ πάντα παθεῖν ἑτοίμους ὄντας ἢ προδοῦναι τὸ ὀρθόδοξον, ἔχου καὶ αὐτὸς τῆς τοιαύτης ἀπλανοῦς ὁδοῦ, ἐμοὶ καὶ τῇ ἀληθείᾳ πειθόμενος· ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησία, τῇ χάριτι τοῦ
210 Κυρίου, ὅπερ ἀνέκαθεν εὐσεβὲς δόγμα παρέλαβεν ἐν τῇ καταβολῇ τῆς πίστεως καὶ τὸ ἱερὸν αὐτῆς σύμβολον ἀμεταποίητον καὶ ἀπαρασάλευτον καὶ ἀνόθευτον πάντη τετήρηκε, κατὰ τοὺς ὅρους τῶν ἁγίων, καὶ δι' αὐτοῦ πᾶσαν αἵρεσιν ἐτροπώσατο καὶ εἰσέτι καὶ νῦν ἀπωθεῖται. Ἐπεὶ τοίνυν καὶ αὐτὸς ἐλθών, πάλιν ὡς ἐν ὀλίγῳ μέλλεις ἀπᾶραι, οἷς ἂν συγγένῃ πάντας εἰσηγοῦ ἀκριβῶς ἔχεσθαι τῆς πατροπαρα-
215 δότου καὶ ἀπλανοῦς πίστεως καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ προσκεῖσθαι, ἣ μήτε προσθήκην τινὰ ἐν τῷ τῆς πίστεως συμβόλῳ κατεδέξατο, οὔτε νέα τινὰ καὶ παράμουσα δόγματα διδάσκει, ἀλλὰ καὶ τοὺς τὰς κενοφωνίας *ἀπὸ κοιλίας φθεγγομένους* καὶ *παρ' ὃ παρέλαβεν εὐαγγελιζομένους* δικαίως ἀποδιοπομπεῖται καὶ ἀποκόπτει ἑαυτῆς, ὡς σεσηπότα μέλη καὶ ἀνίατα νοσοῦντας. Ὀφείλομεν καὶ γὰρ δήπου τὴν τῆς καθ' ἡμᾶς
220 ἐκκλησίας ὀρθοδοξίαν κηρύττειν, οὐκ ἀμφίβολον οὖσαν καὶ ἀμάρτυρον καὶ ἀντιλεγομένην, ἀλλὰ πάνυ βεβαίαν καὶ ἀληθῆ καὶ τοῖς ἁγίοις πᾶσι μαρτυρουμένην καὶ ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν αὐτῶν στέργεσθαι ἀξιουμένην, ἣν ὑποτιθέναι ταῖς ἁπάντων ψυχαῖς πάσῃ δυνάμει σπουδαστέον, ἵνα μὴ λάθωμεν ἐπισπασάμενοι *τὴν τοῦ κρύψαντος τὸ τάλαντον καταδίκην*.

225 Μοναχος. Ὁ μὲν λόγος μακρὸς καί, ὡς ἔχω νοεῖν λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, ἑκάστῃ λέξει πολλή τις ἔγκειται ἡ κατ' ἔννοιαν δύναμις. Ὁ δὲ νοῦς μου βραχὺς καὶ περὶ πολλῶν ἔχοντί μοι πυθέσθαι, οὐχ οἷός τέ ἐστιν ἐν περιλήψει γενέσθαι, οὐδὲ τοῦ πολλοστοῦ, ὥστ' ἐξαγγεῖλαι τῷ προφορικῷ καὶ πλατυσμὸν σαφηνείας
5v αἰτήσασθαι· ἀλλ' ἀξιῶ σου τὴν ἁγιότητα, εἴ με δι|δάξαις τίσιν αἰτιάμασι κατέγνωτε
230 τὴν λατινικὴν ἐκκλησίαν καὶ τίσι κωλυόμενοι οὕτως ἐνίστασθε σφοδρῶς καὶ ἀσυγκαταβάτως ἔχετε δέξασθαι Λατίνους εἰς κοινωνίαν, ἐπήβολος ἔσομαι καὶ τοῖς λοιποῖς.

217 ἀπὸ-φθεγγομένους cf. Is 8, 19 ‖ 217-218 παρ'-εὐαγγελιζομένους Ga 1, 9 ‖ 223-224 τὴν-καταδίκην cf. Mt 25, 14-30

207 καὶ om. Dos. ‖ 211 αὐτῆς M : αὐτὸ Dos. ‖ 217-218 τούς... φθεγγομένους... εὐαγγελιζομένους M : τὰ... φθεγγόμενα... εὐαγγελιζόμενα Dos. ‖ 219 νοσοῦντας M : νοσοῦντα Dos. ‖ 225 μακρὸς M : μικρὸς Dos. ‖ 226 ὁ δὲ Dos. : ὅδε M ‖ 227 πυθέσθαι M : πειθέσθαι Dos. ‖ γενέσθαι M corr. ‖ 231 ἐπήβολος M : ἐπίβολος Dos.

Le hiéromnèmon. Eh bien, à mon tour je te prie, mon cher, abandonne la discussion sur ce sujet et qu'on en reste là sur ces questions. Le dogme que nous vénérons est bien orthodoxe, cela je le soutiendrais à coup sûr énergiquement, et *devant des empereurs et des tyrans*, s'il le fallait, je le confesserais en toute liberté de ton, car je dois cela à l'Église qui m'a nourri et je redoute la condamnation dont j'ai parlé plus haut[18]. En revanche, énumérer les griefs contre l'autre Église, les empêchements et les résistances, je laisse ce soin à d'autres plus capables dans ce domaine : tel n'est certes pas mon cas, ni pour le caractère, ni pour la puissance rhétorique ou la connaissance des Écritures ; en outre, il n'est pas sans danger d'exposer ces choses-là.
Le moine. Cesse de faire le modeste s'il te plaît ! Car ton discours ne dénote ni méconnaissance des Écritures, ni incapacité à traiter de la question en paroles ; mais il m'incite à m'étonner que tu aies si vite oublié le discours que tu as tenu à l'instant, puisque tu viens de dire que tu proclamerais sans hésitation et en toute liberté de ton, s'il le fallait, tes convictions à ce sujet, tandis que maintenant tu sembles redouter le danger qu'il y a à en parler.
Le hiéromnèmon. L'orthodoxie de l'Église, j'ai dit que je la confesserais sans détour, mais les raisons pour lesquelles les Latins sont rejetés et inadmissibles en communion, il ne m'appartient pas de les enseigner.
Le moine. Mais c'est par la confrontation avec le mensonge qu'on discerne la vérité, et réfuter la mauvaise doctrine revient à conforter l'orthodoxie.
Le hiéromnèmon. Mais ceux qui, à la tête de leur Église, pensent en Latins et qui détiennent aujourd'hui le pouvoir disposent d'*espions* fouineurs : si par hasard ils surprennent quelqu'un en train d'exposer ces questions-là d'une manière qui les accuse[a], ils brandissent les menaces les plus terribles, comme quoi ils vont poursuivre impitoyablement cet individu, non parce qu'il parle des dogmes, ce qui est permis à tous, mais parce qu'il déverse sur eux les pires injures ; car le fait même d'être appelés Latins, ils le tiennent pour une injure.
Le moine. Et à juste titre ! Comme ils n'appartiennent pas au peuple des Latins, ils ne supportent pas non plus d'être appelés ainsi.
Le hiéromnèmon. Ce n'est pas pour les accuser d'appartenir à ce peuple que nous les appelons Latins. Le genre humain se subdivise en effet en peuples et en nations, et c'est de ces subdivisions qu'ils tiennent leur appellation ; mais pour la doctrine de foi, quelle qu'elle soit, qui réunit les uns avec les autres, ils rajoutent à leur nom une appellation commune unique. Chez nous en effet, il y a des Thraces, des Pannoniens, des Triballes, des Russes, des Ibères, des Zéchiens, des Goths et beaucoup d'autres peuples ; mais nous sommes appelés Grecs par ces gens-là, selon une appellation commune unique[19]. Chez eux à

18. La condamnation de celui qui cache un talent : voir *supra* l. 223-224.

19. Sur tous ces noms de peuples de confession orthodoxe, voir Commentaire historique, III.6, en particulier n. 346 à 353.

Ἱερομνημων. Ἀλλ' ἀνταξιῶ κἀγώ σου τὴν ἀγάπην, ἔασον τὸν περὶ τούτου λόγον καὶ μέχρι τοῦδε στήτω τὰ περὶ τούτων. Ὅτι μὲν γὰρ ὀρθόδοξον τὸ πρεσβευόμενον
235 ἡμῖν δόγμα, εὐτόνως ἂν πάνυ διατειναίμην καὶ *ἐνώπιον βασιλέων καὶ τυράννων*, εἰ δεήσει, λίαν εὐπαρρησιάστως καθομολογήσαιμι, ὀφείλων τοῦτο τῇ θρεψαμένῃ μ' ἐκκλησίᾳ καὶ ἣν ἔφθην εἰπὼν καταδίκην ὑφορώμενος. Αἰτιάματα δὲ καταλέγειν ἑτέρας ἐκκλησίας καὶ κωλύματα καὶ ἐνστάσεις, ἑτέροις παραχωρῶ τοῖς ἐπιτηδείοις πρὸς τοῦτο· ἐμοὶ γὰρ οὔτε πρὸς τρόπου, οὔτε πρὸς τῆς ἐν λόγοις
240 δυνάμεως ἢ τῆς εἰδήσεως τῶν Γραφῶν· πρὸς δὲ καὶ οὐκ ἀκίνδυνόν ἐστι τὸ περὶ τούτων διεξιέναι.

Μοναχος. Παῦσαι μετριάζων παρακαλῶ· οὐ γὰρ μαρτυρεῖ σοι ὁ λόγος οὔτε Γραφῶν ἄγνοιαν, οὔτε μὴν τὸ μὴ δύνασθαι λόγοις θεραπεῦσαι τὸ ζητούμενον· ἔπεισι δέ μοι θαυμάζειν ὅπως ὡς τάχιστα λήθην ἔσχες οὗ νῦν εἴρηκας λόγου, ἤδη γὰρ εἰπὼν ὡς
245 ἀνενδοιάστως καὶ λίαν εὐπαρρησιάστως κηρύξεις, εἰ δεήσει, τοὺς περὶ τούτων λόγους, νῦν φαίνῃ κίνδυνον ἐν τῷ λέγειν ταῦτα ὑφορώμενος.

Ἱερομνημων. Τὴν ὀρθοδοξίαν, εἶπον, τῆς ἐκκλησίας ἀνυποστόλως ὁμολογήσαιμι, οἷς δὲ Λατῖνοι ἀπόβλητοι καὶ εἰς κοινωνίαν ἀπρόσδεκτοι διδάσκειν οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

Μοναχος. Ἀλλὰ τῇ παραθέσει τοῦ ψεύδους ἡ ἀλήθεια διάδηλος γίνεται, καὶ τὸ τὴν
250 κακοδοξίαν ἐξελέγχειν συνιστᾶν ἐστὶ τὸ ὀρθόδοξον.

Ἱερομνημων. Ἀλλ' οἱ τὰ Λατίνων φρονήσαντες καὶ τῆς αὐτῶν ἐκκλησίας προϊστάμενοι, τὸ δύνασθαι σήμερον κεκτημένοι, *ἐγκαθέτους* τινὰς ἔχουσι καὶ θηρολέκτας·
6 εἴ πού τιν' ἐφεύρωσι τὰ περὶ τούτων διεξιόντα ὡς αὐτοὺς | προσαγγέλλοντα[a], κἀκεῖνοι τὰς δεινοτάτας τῶν ἀπειλῶν ἐπισείουσι λίαν ἀπηνῶς μετελεύσεσθαι
255 τοῦτον, ὡς οὐ περὶ δογμάτων λέγοντα, ὃ πᾶσιν ἐφεῖται, ἀλλ' ὡς ὕβρεις τὰς μεγίστας αὐτῶν καταχέοντα· καὶ αὐτὸ γὰρ τὸ Λατίνους ὀνομάζεσθαι ἐν ὕβρεως μέρει παρ' αὐτοῖς τέτακται.

Μοναχος. Καὶ εἰκότως· μὴ ὄντες γὰρ τῷ γένει Λατῖνοι, οὐδὲ καλεῖσθαι ἀνέχονται.

Ἱερομνημων. Οὐκ εἰς τὸ γένος διαβάλλοντες αὐτοὺς Λατίνους φαμέν. Κατὰ γένη
260 μὲν γὰρ καὶ ἔθνη διακρίνονται τὰ φῦλα τῶν ἀνθρώπων καὶ διακεκριμένως τὴν κλῆσιν κέκτηνται· εἰς ἣν δ' ἂν δόξαν πίστεως ἕκαστον ἑκάστῳ συνέρχεται, μίαν κοινὴν καὶ τὴν ἐπωνυμίαν πλουτοῦσι. Παρ' ἡμῖν μὲν γὰρ Θρᾷκες καὶ Παίονες καὶ Τριβαλλοὶ καὶ Ῥῶσοι καὶ Ἴβηρες, Ζῆκχοι, Γότθοι καὶ ἄλλα πολλὰ γένη· ἀλλὰ Γραικοὶ παρ' ἐκείνοις κεκλήμεθα μιᾷ κλήσει κοινῇ. Παρ' ἐκείνοις δ' αὖ Ἰταλοὶ καὶ

235 ἐνώπιον-τυράννων cf. Jean Damascène, *Barlaam and Joasaph*, éd. G.R. Woodward et H. Mattingly, Cambridge (MA), 1914, p. 604[1] ‖ 252 ἐγκαθέτους Lc 20, 20

250 ἐξελέγχειν M : ἐξελέγχον Dos. ‖ 253 προσαγγέλλοντα ego : προσαγγέλλοντας M προσαγγέλοντας Dos. ‖ 254 λίαν Dos. : λείαν M ‖ 258 ὄντες Dos. : ὄντα M

a. προσαγγέλλοντα : la forme προσαγγέλλοντας subit l'attraction de αὐτοὺς qui précède, mais le participe est sur le même plan que διεξιόντα et se rapporte à τιν'.

leur tour, il y a des Italiens, des Espagnols, des Bretons et des Huns et d'autres peuples[20] ; mais nous les nommons Latins. Réfléchis d'autre part : si quelqu'un rejoint notre religion et reçoit le baptême, ne va-t-on pas l'appeler du nom du Christ ? Et celui qui est misérablement passé à l'impiété, ne le nomme-t-on pas Turc ? Et celui qui s'est coulé parmi les Arméniens, ne l'appelle-t-on pas Arménien ? Et ceux qui ont jadis accepté l'arianisme, ne les avait-on pas appelés Ariens ? Et tous les autres ensuite, quelle que soit la doctrine de foi à laquelle ils ont été rattachés, n'ont-ils pas obtenu à partir d'elle leur appellation officielle ? Et celui d'entre les Latins qui se rattache à notre Église, nous le nommons Grec, et celui qui pense selon la doctrine des Latins, nous l'appelons à raison Latin. Comment donc peuvent-ils voir là une injure et en être mécontents à juste titre, comme tu le dis toi-même ? S'il est vrai qu'ils se sont ralliés à la doctrine la plus pieuse qui soit, il faut aussi qu'ils s'en glorifient ; mais si elle est et qu'on la dit accusée, qu'elle attire l'opprobre et suscite la honte, il faut la fuir à toutes jambes. Mais sans m'en rendre compte, je suis tombé dans le piège que je redoutais : tu sembles, mon père, faire partie de ces gens-là, toi aussi, qui ont été envoyés par eux[21] pour être leurs yeux et leurs oreilles et grâce auxquels ils peuvent apprendre facilement tout ce qui nous concerne.
Le moine. Pas du tout, le Seigneur le sait !
Le hiéromnèmon. Éloigne-toi donc de moi, je t'en conjure ! Car c'est bien grâce à ce genre d'individus étrangers et inconnus que ces hommes habiles mènent à bien de telles entreprises, dans la mesure où certains, lorsqu'ils rencontrent ces étrangers qui leur sont inconnus, dévoilent plus profondément leur opinion du fait que la discussion se prolonge et qu'ils sont incités à parler[a]. Car il n'a pas menti, celui qui a dit qu'ils ressemblent à des cerises bien serrées dans une corbeille : si l'une d'entre elles est saisie, deux sont aussitôt entraînées, puis quatre suivent, et c'est presque tout le reste qui est emporté avec ; il leur sera possible, grâce à ces gens-là, d'apprendre tout ce qu'ils veulent. En tout cas, si toi aussi tu es de ce genre-là, ce que ta conscience te certifiera que tu l'as appris de moi concernant l'injure[22], n'hésite pas à le rapporter.
Le moine. L'œil perçant de Dieu qui surveille tout a vu que tu as tort d'avoir de tels soupçons à mon encontre.
Le hiéromnèmon. *Celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur*, dit l'apôtre. Car celui qui ne fait pas dépendre la totalité de son apparent succès de Sa puissance et de Son économie[23] tombe sans s'en apercevoir sous le coup de la condamnation pharisienne, puisqu'il a toléré le naufrage du bien et la dérive

20. Sur tous ces noms de peuples de confession romaine, voir Commentaire historique, III.6.
21. Les adversaires des antiunionistes, c'est-à-dire les membres de l'Église unie.
22. L'injure faite aux unionistes lorsqu'ils sont appelés « Latins » : voir *supra* l. 255-257. Le hiéromnèmon soupçonne le moine d'être un espion au service des unionistes.
23. L'économie divine, c'est-à-dire le plan du salut conçu par Dieu pour les hommes.

265 Ἰσπανοὶ καὶ Βρετανοὶ καὶ Οὖννοι καὶ ἄλλα γένη· ἀλλὰ Λατίνους αὐτοὺς ὀνομάζομεν. Σκέψαι δέ· εἴ τις προσέλθοι τῇ καθ' ἡμᾶς εὐσεβείᾳ καὶ τὸ βάπτισμα δέξαιτο, οὐκ ἂν κληθείη ἀπὸ Χριστοῦ ; Καὶ τῇ ἀσεβείᾳ τις ἀθλίως αὐτομολήσας, οὐκ ὀνομάζεται Τοῦρκος ; Καὶ τοῖς Ἀρμενίοις τις προσρυεὶς οὐκ Ἀρμένιος ; Καὶ οἱ τὸν ἀρειανισμόν ποτε καταδεξάμενοι, οὐκ Ἀρειανοὶ ἐπεκέκληντο ; Καὶ οἱ καθεξῆς ἅπαντες, ᾗ ἂν
270 προσετέθησαν δόξῃ πίστεως, οὐκ ἀπ' ἐκείνης τοὐπίσημον τῆς κλήσεως ἔσχον ; Καὶ τὸν ἀπὸ Λατίνων τῇ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίᾳ προσθέμενον Γραικὸν ὀνομάζομεν, καὶ τὸν τὴν Λατίνων δόξαν φρονήσαντα Λατῖνον δικαίως καλοῦμεν. Πῶς οὖν ὕβρις τοῦτο καὶ εἰκότως ἐπὶ τούτῳ δυσχεραίνουσιν, ὡς αὐτὸς φῄς ; Δέον εἰ μὲν ὡς εὐσεβεστέρᾳ δόξῃ συνέθεντο, κἀπὶ ταύτῃ σεμνύνεσθαι, εἰ δὲ διαβεβλημένη ἐστί τε
6v καὶ λέγεται καὶ ὀνείδους πρόξενος καὶ αἰ|σχύνης αἰτία, προτροπάδην φεύγειν ταύτην. Ἀλλ' ἔλαθον εἰς ὅπερ ἐδεδίειν ἐμπεσών· ἔοικας, πάτερ, ἐκείνων εἶναι καὶ αὐτὸς τῶν ἀντ' ὀφθαλμῶν καὶ ὤτων αὐτοῖς προβεβλημένων καὶ οἷς τὰ παρ' ἡμῖν ἅπαντα εὐχερῶς ἔχουσι μανθάνειν.

Μοναχος. Οὐδαμῶς, ὁ Κύριος οἶδε.

280 Ἱερομνημων. Ἀπόστηθι τοίνυν ἀπ' ἐμοῦ, ἐκλιπαρῶ. Τοιούτοις καὶ γὰρ δή τισιν ἀνθρώποις ξένοις καὶ ἀγνώστοις τὰ τοιαῦτα κατορθοῦσιν οἱ περὶ ταῦτα δεινοί, ἵν' ὡς ἀγνῶσί τινων συγγενομένων τούτοις καὶ βαθύτερόν τι γνώμης ἀνακαλυψάντων τῷ πλατυσμῷ τῆς ὁμιλίας καὶ τῇ παρακινήσει τῶν λόγων[a]. Οὐ γὰρ ἐψεύσατο ὁ εἰπὼν ἐοικέναι τούτους κερασίοις συνεχομένοις ἐν καλαθίσκῳ· ὧν
285 ἑνὸς ἑλκομένου, δύο εὐθὺς συνεφέλκεται, τοῖς δὲ τέτταρα ἕπεται, καὶ τοῖς πάντα σχεδὸν τὰ λοιπὰ ἐπισύρεται· ἐξέσται τούτοις δι' αὐτῶν μανθάνειν ἅπερ ἂν βούλοιντο. Εἰ γοῦν καὶ αὐτὸς τοιοῦτος, ὅπερ ἂν ἡ συνείδησις πληροφορήσει σε πυθέσθαι παρ' ἐμοῦ ἐχόμενον ὕβρεως, μὴ κατοκνήσῃς προσαγγεῖλαι.

Μοναχος. Ὁ πάντ' ἐφορῶν ἀλάθητος ὀφθαλμὸς εἶδε τοῦ Θεοῦ ὡς ἀδικεῖς
290 τοιαῦθ' ὑποπτεύων κατ' ἐμοῦ.

Ἱερομνημων. *Ὁ καυχώμενος ἐν Κυρίῳ καυχάσθω*, φησὶν ὁ ἀπόστολος. Εἰ μὴ γάρ τις τῆς αὐτοῦ ἰσχύος καὶ οἰκονομίας τὸ πᾶν τοῦ δοκοῦντος κατορθώματος ἐξαρτήσει, λέληθεν ἑαυτὸν πρὸς τὸ φαρισαϊκὴν ἀπενέγκασθαι καταδίκην, καὶ ἔκπτωσιν τἀγαθοῦ καὶ τὴν εἰς τοὐναντίον παρεκτροπὴν ὑποστάς· μαρτυρεῖ μου τῷ λόγῳ τὸ

291 ὁ-καυχάσθω 1 Co 1, 31 et 2 Co 10, 17, mais la citation vient de la Septante 1 R 2, 10 ; Od 3, 10 ; Jr 9, 23

265 Οὖννοι ego : Οὕνοι M Οὖνοι Dos. ‖ 267 τῇ ἀσεβείᾳ M : τοῖς ἐθνικοῖς Dos. ‖ 268 Τοῦρκος M : ἐθνικὸς Dos. ‖ 269 ἐπεκέκληντο Dos. : ἐπεκέκλητο M ‖ 272 Λατῖνον M : Λατίνων Dos. ‖ 273 εἰ μὲν om. Dos. ‖ 280 καὶ M s. l. ‖ δή om. Dos. ‖ 289 εἶδε M : οἶδε Dos.

a. ἵν'-λόγων : la conjonction ἵνα n'est pas suivie d'un verbe conjugué, puisque le reste de la phrase est formé de génitifs absolus ; le sens est cependant clair, et je n'ai pas jugé nécessaire de faire une correction. Il se peut que le copiste ait répété la syllabe ἵν à cause de δεινοί qui précède.

en sens contraire ; témoigne en faveur de mon propos ce que dit le chef des apôtres, que *grâce au châtiment que nous avons reçu, nous pensons que l'économie est à l'œuvre*. De fait, ils insufflèrent beaucoup d'ardeur dans leur grande offensive contre moi, plus encore qu'avec d'autres, provoquant le plus possible de souffrances, d'affronts et d'épreuves ; mais comme je supporte tout avec courage, cela devient pour moi, par la providence divine, source d'éclat, de gloire et de bonne renommée, et maintenant mon nom est chanté par tous comme celui d'un homme pieux, d'un champion, il est envié et plein de béatitude, tandis que le contraire est infligé à ceux qui me mettent à l'épreuve. Il en résulte que je m'appuie plus encore sur l'orthodoxie et que je résiste à l'erreur, renforcé par le secours divin et riche de piété avec éclat ; *c'est par la constance*, dit en effet Paul, *que nous recevons le salut ; pareillement l'Esprit vient au secours de nos faiblesses*. Or ce surplus de gloire, le maître des bienfaits, qui pratique l'économie et aide avec une très grande sollicitude ceux qui espèrent en Lui, me l'a accordé si généreusement que même ceux[a] qui se sont établis loin de cette patrie et reine des villes[24] ont entendu dire que mon nom avait obtenu par économie de très grands éloges et avait été déclaré bienheureux. Et chaque jour maintenant, on peut voir les zélateurs de l'orthodoxie installés en tous lieux de la terre qui m'accueillent avec les honneurs des discours, avec des écrits composés à grand renfort d'éloges ainsi qu'avec d'autres présents ; il s'ensuit assurément que tout cela appartient aussi à ceux qui, au-dessus de moi, manifestent le même zèle que moi et suivent le même chemin de l'orthodoxie, parsemé des souffrances infligées par nos adversaires. On dit en effet que ceux qui sont châtiés un peu recevront beaucoup ; et l'apôtre dit que Dieu donnera, *à ceux qui par la constance dans le bien recherchent gloire, honneur et incorruptibilité : la vie éternelle ; aux autres, âmes rebelles, indociles à la vérité et dociles à l'injustice : l'indignation et la colère. Souffrance et angoisse à toute âme humaine qui s'adonne au mal.* Si jamais maintenant encore, toi ou bien n'importe qui d'autre parmi ceux qui, chaque jour, ont coutume de monter contre moi par leurs discours les puissants du moment – bien qu'ils n'y gagnent rien de plus, sinon à se complaire dans la jouissance de leur propre méchanceté, comme les démons –, si donc tu t'apprêtes à faire fondre sur moi encore davantage d'épreuves, parce que je proclame[b] la vérité, que j'explique les jugements de Dieu et que je célèbre Ses louanges, eh bien moi je rendrai les grâces les plus nombreuses et les plus grandes possibles à un tel homme, quel qu'il soit, puisqu'il me donne l'occasion d'obtenir une plus grande gloire et béatitude. Par conséquent, il faut même conclure à la qualité de bienfaiteur d'un tel individu, eu égard à tout ce dont je lui sais gré, si celui-ci divulgue à sa propre âme le secret enseignement de Satan et s'élance contre ses frères, devenu en

24. Constantinople.

295 κατὰ τὸν κορυφαῖον ἀπόστολον *χάριν τοῦ πεπαιδεῦσθαι φρονεῖν ἡμᾶς οὕτως οἰκονομηθέν*. Ἐπ' ἐμὲ γὰρ ἔπνευσαν ὁρμῇ πάνυ πολλῇ πλέον ἢ κατ' ἄλλων, θλίψεις ὅτι πολλὰς καὶ περιφρονήσεις καὶ πειρασμοὺς ἐπάγοντες· ἀλλ' ἐπεὶ πάντα γενναίως
7 ὑποφέρω, αἴτιά μοι γίνονται ταῦτα θείᾳ προνοίᾳ εὐκλείας καὶ δόξης καὶ | φήμης ἀγαθῆς, καὶ νῦν ἐν τοῖς ἁπάντων ᾄδεται στόμασιν ὄνομα τοὐμὸν ὡς εὐσεβοῦς, ὡς
300 ἀθλητοῦ, ζηλούμενον καὶ μακαριζόμενον, τὰ δ' ἐναντία τούτων τοῖς πειράζουσι προστρίβεται. Κἀκ τούτου συμβαίνει πλέον ἐπιστηρίζεσθαί με τῇ ὀρθοδοξίᾳ καὶ κατὰ τῆς πλάνης ἐνίστασθαι, τῇ θείᾳ ἐπικουρίᾳ συγκροτούμενος καὶ σὺν εὐκλείᾳ τὴν εὐσέβειαν πλουτῶν· *δι' ὑπομονῆς γάρ*, φησὶ Παῦλος, *τὴν σωτηρίαν ἀπεκδεχόμεθα· ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα συναντιλαμβάνεται ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*. Ἀλλὰ καὶ τὸ
305 περιὸν τῆς δόξης τοσοῦτον ἐπεχορήγησέ μοι πλουσίως ὁ τῶν ἀγαθῶν πρύτανις καὶ τῶν εἰς αὐτὸν ἐλπιζόντων κηδεμονικώτατος οἰκονόμος καὶ βοηθός, ὡς καὶ τοῖς[a] πόρρω που τῆς πατρίδος ταύτης καὶ βασιλευούσης τῶν πόλεων ἀπῳκισμένοις διαδοθῆναι τοὐμὸν ὄνομα σὺν εὐφημίαις μεγίσταις οἰκονομῆσαι καὶ μακαρισμοῖς. Καὶ νῦν ὁρᾶν ἔξεστιν ὁσημέραι τοὺς ἑκασταχοῦ τῶν τῆς γῆς μερῶν εὑρισκομένους
310 τῆς ὀρθοδοξίας ζηλωτὰς ταῖς ἐκ λόγων τιμαῖς καὶ γραφαῖς ἐπαίνοις συγκεκροτημέναις καὶ ἄλλαις δωρεαῖς με δεξιουμένους· ἃ πάντως ἑπόμενον προσεῖναι καὶ τοῖς τοῦ αὐτοῦ ζήλου μοι προϊσταμένοις καὶ τὴν αὐτὴν ὁδὸν τῆς ὀρθοδοξίας σὺν ταῖς ἐκ τῶν ἐναντίων θλίψεσι τρέχουσιν. Ὀλίγα γάρ φησι παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται· καὶ ὁ ἀπόστολος ὅτι ἀποδώσει ὁ Θεὸς *τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν*
315 *ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσι, ζωὴν αἰώνιον· τοῖς δ' ἐξ ἐριθείας ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ, θυμὸς καὶ ὀργή· θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν*. Εἴπερ γοῦν καὶ νῦν, εἴτε αὐτός, εἴτε ἄλλος ὁστισοῦν τῶν εἰωθότων ὁσῶραι λόγοις παροτρύνειν τοὺς
7v νῦν δυνα|μένους κατ' ἐμοῦ, οὐδὲν δ' ἄλλο παρακερδαινόντων ἐκ τούτου, εἰ μὴ τὸ
320 τῇ ἀπολαύσει τῆς σφῶν αὐτῶν κακίας ἐντρυφᾶν, ὥσπερ οἱ δαίμονες, πλείους πάλιν τοὺς πειρασμοὺς τῷ τὴν ἀλήθειαν ἐξαγγέλλειν[b] με καὶ τὰ δικαιώματα διηγεῖσθαι τοῦ Θεοῦ καὶ τὰς αἰνέσεις αὐτοῦ μεγαλύνειν, ἐνσκῆψαί μοι παρασκευάσει, ἀλλ' ἐγὼ καὶ χάριτας ὅτι πολλὰς καὶ μεγάλας ὁμολογήσω τῷ τοιούτῳ, ὅστις ποτ' ἂν εἴη, ὡς αἰτίῳ μοι δόξης πλείονος καὶ μακαρισμοῦ γινομένῳ. Ὅθεν καὶ
325 εὐεργέτην λογιστέον τὸν τοιοῦτον ὅσα ἐμὲ εἰδέναι, εἰ κἀκεῖνος τὸ τοῦ Σατανᾶ διδασκάλιον ἐνδομυχοῦν τῇ ἰδίᾳ περιφέρει ψυχῇ καὶ κατὰ τῶν ἀδελφῶν φέρεται,

295-296 χάριν-οἰκονομηθέν cf. 1 Co 11, 31 ; He 12, 6 ‖ 296 ἔπνευσαν-πολλῇ cf. *supra* l. 139 ‖ 303-304 δι' ὑπομονῆς-ἡμῶν Rm 8, 25-26 ‖ 314-317 τοῖς-κακόν Rm 2, 7-9

301 τούτου M : τούτων Dos. ‖ 307 τοῖς ego : τῆς M Dos. ‖ 309 ὁρᾶν M p. c. : ὁρᾷς M a. c. ‖ 318 ὁστισοῦν M : τὶς Dos. ‖ ὁσῶραι M : ὁσαιῶραι Dos. ‖ 321 ἐξαγγέλλειν ego : ἐξαγγέλειν M Dos. ‖ 326 διδασκάλιον ego : διδασκαλίον M διδασκαλεῖον Dos.

a. τοῖς : l'article se rapporte à ἀπῳκισμένοις et non à πατρίδος.
b. ἐξαγγέλλειν : j'ai retenu la forme de l'infinitif présent, comme les autres infinitifs parallèles διηγεῖσθαι et μεγαλύνειν.

cet instant un autre Caïn fratricide, tant en pensée qu'en acte et en intention. Par conséquent, qu'ils fassent absolument tout ce qu'ils veulent contre nous, car rien n'est plus noble que d'être prêt à tout subir au nom du bien. *S'ils veulent scier,* comme on dit, *qu'ils scient*, tel prophète nous réconforte d'avance ; s'ils veulent exiler, qu'ils ne renoncent pas à leur désir, un autre prophète, ou plutôt le chœur des apôtres, ou même celui des martyrs, constitue pour nous à la fois un maître et un modèle ; s'ils veulent jeter à la mer, nous avons des milliers de compagnons d'infortune ou même de gens qui ont subi cela avant nous, *dont les noms sont inscrits*[a] *dans le livre des vivants aux cieux* ; s'ils veulent s'en prendre à nos têtes, nos mains ou nos langues, cela aussi nous le supporterons aisément et considérerons que nous sommes devenus dignes de la protection et de la visite divines. N'as-tu pas entendu parler de Mélétios, cet homme vénérable[25] : lui aussi a reçu la couronne du martyre et a été proclamé saint par Dieu en ce que sa sainte dépouille a été conservée sans connaître la corruption[26] à laquelle est soumise toute la nature humaine, à l'exception de ceux qui œuvrent et luttent à cause de leur amour surhumain pour Dieu et qui, de ce fait, sont exaltés par Lui, afin d'inspirer d'une part de la honte à ceux qui les ont fait souffrir, et de soutenir d'autre part ceux qui choisissent l'orthodoxie ?

Histoire de Mélétios le Confesseur

Le moine. Son histoire m'est totalement inconnue ; mais je t'en prie, explique-moi son destin, et aussi comment, par qui et quand cela est arrivé.
Le hiéromnèmon. Il y a beaucoup à dire sur lui, c'est pour nous une tâche impossible ! Qui parviendrait en effet à décrire comme il convient le caractère d'un homme aimé de Dieu, ses nobles exploits, son pur amour de Dieu et sa foi ? Mais pour ne pas passer sous silence la vertu et la réussite d'un tel homme, alors que cette dernière offre un secours non négligeable si l'on en cultive le souvenir et qu'on en parle, je te dirai l'essentiel de cette histoire, pour autant qu'elle peut être résumée. Au temps où Michel, le premier des Paléologues, celui qui a été surnommé l'« azymite »[27] – il a reçu ce surnom du fait qu'il s'est laissé entraîner dans les erreurs latines et qu'il s'est joint à ceux qui honorent les azymes et le *sacrifice mort* –, conclut une union aussi fausse qu'incohérente[28], telle que celle qu'ils font aussi aujourd'hui, union qu'il ne fut même pas capable

25. Mélétios le Confesseur, saint de la seconde moitié du xiii^e siècle, est surtout connu pour son combat contre l'Union de Lyon : voir Commentaire historique, III.4.
26. Selon certaines croyances orthodoxes, les cadavres des saints ne se décomposent pas et restent incorruptibles : voir Commentaire historique, III.5, en particulier n. 154.
27. Michel VIII Paléologue (1261-1282) est qualifié d'azymite par référence à la consommation des azymes pour l'eucharistie dans l'Église romaine : voir Commentaire historique, n. 332 et 333.
28. L'Union de Lyon, conclue lors du concile de Lyon II en 1274 : voir Commentaire historique, III.4.

καὶ Κάϊν ἄλλος ἀδελφοκτόνος καὶ γνώμῃ καὶ πράξει καὶ προαιρέσει καθ' ὥραν γινόμενος. Ὅθεν καὶ δρώντων ἅπαντ' ἀτεχνῶς ὅ τι καὶ βούλονται καθ' ἡμῶν, οὐδὲν γὰρ τῶν πάντα παθεῖν ἑτοίμων ὑπὲρ τοῦ καλοῦ γενναιότερον. *Εἰ θέλουσί* φησι
330 *πρίσαι, πρισάτωσαν*, ὁ δεῖνα προφήτης προὔλαβε παραμυθούμενος· εἰ θέλουσιν ἐξορίσαι, τῆς ἐπιθυμίας μὴ ἀποστήτωσαν, ἄλλος προφήτης ἢ τῶν ἀποστόλων ὁ χορὸς ἢ καὶ τῶν μαρτύρων ἀλείπτης ἅμα καὶ ὑπογραμμὸς ἡμῖν καθέστηκεν· εἰ θέλουσι καταποντίσαι, μυρίους ἔχομεν συμπάσχοντας ἢ καὶ πρὸ ἡμῶν τοῦτο παθόντας, *ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζώντων ἀπογεγραμμένων*[a] *ἐν οὐρανοῖς*· εἰ θέλουσι
335 τὰς κεφαλὰς ζημιῶσαι ἢ τὰς χεῖρας ἢ τὰς γλώττας, καὶ τοῦτο ῥᾳδίως ὑποίσομεν καὶ θείας προνοίας καὶ ἐπισκέψεως ἑαυτοὺς ἀξίους γεγονέναι λογιούμεθα. Οὐκ ἤκουσταί σοι περὶ Μελετίου τοῦ ὁσίου ἐκείνου, ὃς καὶ τὸν μαρτυρικὸν ἀπέλαβε στέφανον καὶ παρὰ Θεοῦ ἀνηγόρευται τῷ τὸ ἅγιον αὐτοῦ λείψανον ἀσινὲς τηρηθῆναι τῇ διαφθορᾷ ᾗ πᾶσα ἡ τῶν ἀνθρώπων φύσις ὑπόκειται, πλὴν ὧν τὰ
8 ἔργα καὶ οἱ ἀγῶνες διὰ τὴν πρὸς Θεὸν | ἀγάπην ὑπὲρ ἄνθρωπον, καὶ διὰ τοῦτο καὶ παρ' αὐτοῦ ἀνακηρυττομένων, ἐπ' αἰσχύνῃ μὲν τῶν θλιψάντων αὐτούς, στηριγμῷ δὲ τῶν ὀρθοδοξεῖν αἱρουμένων ;

Μοναχος. Ἀνήκουστά μοι πάντη τὰ περὶ αὐτοῦ· ἀλλ' ἀξιῶ σε, φράσον μοι τὰ κατ' αὐτόν, ὅπως τε καὶ παρὰ τοῦ καὶ πότε ταῦτα γέγονε.

345 Ἱερομνημων. Πολὺς ὁ περὶ τούτου λόγος καὶ ἡμῖν ἀνεπιχείρητος· τίς γὰρ ἂν ἐξισχύσει θεοφιλοῦς ἀνδρὸς τρόπον καὶ γενναῖα κατορθώματα καὶ τὴν πρὸς Θεὸν αὐτοῦ καθαρὰν εὔνοιαν καὶ πίστιν ἀξίως διηγήσασθαι ; Ἀλλ' ἵνα μὴ τοιούτου ἀνδρὸς ἀρετὴν καὶ κατόρθωμα, ὠφέλειαν οὔ τι μικρὰν ἐν τῷ μεμνῆσθαι τούτου καὶ λαλεῖσθαι παρέχον, σιγῇ παραδράμωμεν, αὐτὸ τὸ κεφάλαιον τοῦ πράγματος
350 ὅσον οἷόν τ' ἐπιτόμως ἐρῶ σοι. Κατὰ τὸν καιρὸν ὃν Μιχαὴλ ἐκεῖνος ὁ πρῶτος τῶν Παλαιολόγων, ὁ ἐπικληθεὶς ἀζυμίτης, ταῖς λατινικαῖς συναπήχθη πλάναις καὶ τοῖς τὰ ἄζυμα καὶ τὴν *νεκρὰν θυσίαν* τιμῶσι προσετέθη, ἐξ ὧν καὶ τοὐπίκλην ἐδέξατο, καὶ ψευδῆ καὶ ἀσύστατον, οἵαν καὶ οἱ νῦν, ἕνωσιν καὶ τότε ἐποίησεν, ἣν

329-330 εἰ-πρισάτωσαν cf. Am 1, 3 ‖ 334 ὧν-οὐρανοῖς cf. Lc 10, 20 ; cf. Ph 4, 3 ‖ 352 νεκρὰν θυσίαν Ps 105, 28

329 γενναιότερον M corr. ‖ 332 καθέστηκεν Dos. : καθ' ἕστηκεν M ‖ 333 καταποντίσαι Dos. : καταποτίσαι M ‖ 334 ἀπογεγραμμένων M Dos. : an ἀπογεγραμμένα ? ‖ 339 ὑπόκειται M corr. ‖ 346 ἐξισχύσει M : ἐξισχύσειε Dos. ‖ 348 οὔ τι M : οὕτως οὐ Dos.

a. ἀπογεγραμμένων : il ne s'agit pas d'une citation littérale, et ce participe devrait se rapporter à ὀνόματα et non à ζώντων.

d'instituer et de rendre durable, malgré tout le zèle qu'il y mit en s'attaquant de façon tyrannique à ceux qui restaient attachés à l'orthodoxie, en torturant beaucoup d'entre eux, en les mutilant, en les jetant à la mer et en leur ôtant la vie, à cette époque-là donc, le divin Mélétios pratiquait l'ascèse tantôt sur le mont Galèsios[29], tantôt sur la montagne de saint Auxence[30] : or un jour, une vision divine lui apparaît, l'enjoignant d'aller à la ville de Constantin pour le secours du plus grand nombre. Et donc, comme il avait obéi à celui qui l'avait appelé, il était arrivé et enseignait à tous la saine doctrine, écartant autant que possible de l'erreur latine ceux qui s'y étaient laissé entraîner, confortant les opposants et les encourageant dans leur résistance à ce nouveau dogme. C'était en effet un homme doué pour la rhétorique, comme en témoignent tous les écrits qu'il a rédigés contre ce dogme-là, et il possédait au plus haut degré le courage dans l'action ; il avait pour le seconder dans cette tâche un certain Galaktion, un compagnon d'ascèse qui avait été lui aussi jugé digne du sacerdoce[31].

Or, lorsque les nouvelles à leur sujet arrivèrent aux oreilles du souverain, elles l'inquiétèrent beaucoup : il ordonne alors qu'ils soient arrêtés et qu'ils lui soient amenés promptement. Lorsqu'ils comparurent, il les fixa d'un air farouche et leur dit : « Quelles sont cette grande insolence, cette grande effronterie qui vous poussent à ne tenir aucun compte de nos directives et à en arriver à un tel degré de folie ? La soumission qui a été décidée à la suite d'une réflexion scrupuleuse et d'une mesure d'économie du synode[32], due en tout état de cause au très bienheureux père de tout homme, qui tire son nom du Christ, elle que nous nous sommes proposé de renouveler aujourd'hui, et nous avons raison de le faire, alors qu'elle avait été abandonnée à cause de l'effronterie de nos prédécesseurs, ce qui avait été source des plus grands préjudices pour notre peuple, vous, vous nous empêchez de la mettre à nouveau en œuvre comme c'est en notre pouvoir et vous nous faites échouer par tous les moyens ? Ne savez-vous pas que ce que vous faites cause un tort non négligeable ? Ne songez-vous pas comme, tout récemment encore, les Latins, et cela alors même qu'ils ne pouvaient rien nous reprocher, ont cependant attaqué cette Ville d'un bras implacable et avec une intention sanguinaire[33], et après s'être jetés sur elle

29. Le mont Galèsios est un complexe monastique situé au nord d'Éphèse, fondé au XIe siècle par Lazare le Galèsiote : voir Commentaire historique, n. 117.

30. Le mont Auxence, situé en Bithynie, constitue un centre monastique important notamment depuis la période iconoclaste : voir Commentaire historique, n. 119.

31. Galaktion est attesté comme le compagnon de lutte de Mélétios : voir Commentaire historique, n. 118.

32. C'est-à-dire la reconnaissance de la primauté romaine, reconnue par Michel VIII et par les métropolites dans une lettre synodale, dans le cadre de la préparation du concile de Lyon II : voir Commentaire historique, III.4.

33. Allusion au pillage de Constantinople par les armées occidentales lors de la quatrième croisade en 1204.

καὶ οὐχ οἷός τ' ἐγένετο συστῆσαι καὶ μόνιμον ἀποκαταστῆσαι, πλείστην ὅσην
355 σπουδὴν πρὸς τοῦτο εἰσενεγκάμενος καὶ τυραννικῶς κατὰ τῶν ὀρθοδοξίας ἀντεχομένων ἐπιθέμενος καὶ πλείστους αὐτῶν αἰκίσας καὶ ἀκρωτηριάσας καὶ καταποντίσας καὶ τοῦ ζῆν ἀποστήσας, τότε τοίνυν ἀσκοῦντι τῷ θείῳ Μελετίῳ ἔν τε τῷ Γαλησίῳ ὄρει ὁτὲ δὲ καὶ ἐν τῷ τοῦ ἁγίου Αὐξεντίου βουνῷ μιᾷ τῶν ἡμερῶν ὄψις ἐπιφαίνεται θεία ἐς τὴν Κωνσταντίνου ἐλθεῖν ἐπὶ πολλῶν ὠφελείᾳ κελεύ-
360 ουσα. Καὶ δὴ τῷ καλέσαντι πεισθείς, ἀφῖκτο καὶ τὴν ὑγιᾶ δόξαν πᾶσιν ὑπετίθετο, τῆς λατινικῆς πλάνης τούς τε συναπαχθέντας ταύτῃ ὡς οἷόν τε ἀφιστὰς καὶ τοὺς ἐνισταμένους στηρίζων καὶ ὑπαλείφων πρὸς ἀντιπαράταξιν τοῦ καινοῦ τούτου
8v δόγ|ματος. Ἦν γὰρ καὶ λόγου δυνάμει σοφὸς ὁ ἀνήρ, ὡς τὰ αὐτοῦ συγγράμματα μαρτυρεῖ ὅσα κατὰ τοῦ τοιούτου δόγματος ἐξέθετο, καὶ τῆς κατὰ πρᾶξιν ἀρετῆς
365 ἐς τὰ μάλιστα μέτοχος· εἶχε δὲ συνεργὸν πρὸς τοῦτο καὶ Γαλακτίωνά τινα συνασκητὴν καὶ τοῦ ἱερατικοῦ κατηξιωμένον ἀξιώματος.

Ἀλλ' εἰς τὰς τοῦ κρατοῦντος ἀκοὰς τὰ περὶ τούτων φθάσαντα, οὐ μικρῶς τοῦτον ἐτάραξε· καὶ δὴ συλληφθῆναι τούτους κελεύει καὶ ὡς αὐτὸν κατὰ τάχος ἐνεχθῆναι. Οἷς παραστᾶσιν ἄγριον ἐνατενίσας· τίς ἡ τοσαύτη τόλμη καὶ αὐθάδεια ὑμῶν, ἔφη,
370 ὡς τὰς ἡμετέρας διατάξεις παρ' οὐδὲν θέσθαι, ἐπὶ τοσοῦτον δ' ἀπονοίας ἐλθεῖν, ὡς καὶ τὴν μετὰ σκέψεως ἀκριβοῦς καὶ συνοδικῆς οἰκονομίας γεγονυῖαν, ὀφειλομένην δ' ὅμως ὑποταγὴν τῷ μακαριωτάτῳ πατρὶ παντὸς ἀπὸ Χριστοῦ κεκλημένῳ, ἣν σήμερον ἀνανεώσασθαι προὐθέμεθα, καλῶς ποιοῦντες, τῇ τῶν πρὸ ἡμῶν αὐθαδείᾳ λήξασαν καὶ τὰ μέγιστα τὸ καθ' ἡμᾶς φῦλον ἐκ τούτου ζημιώσασαν, ὡς τὸ
375 ἐνὸν ἡμῖν αὖθις παρεμποδίσαι καὶ ἀνατρέψαι πάντα τρόπον ποιεῖν ; Οὐκ ἴστε ὅτι βλάβης οὔ τοι μικρᾶς πρόξενον τοῦθ' ὃ διαπράττεσθε ; Οὐκ ἐννοεῖτε πῶς ἔτι χθὲς καὶ πρότριτα Λατῖνοι, καὶ ταῦτα μηδὲν ἔχοντες ἐγκαλεῖν ἡμῖν, βαρείᾳ ὅμως χειρὶ καὶ φονίᾳ γνώμῃ τῇ μεγαλοπόλει ταύτῃ ἐπέθεντο, καὶ λῃστῶν δίκην

358 ὄρει Dos. : ὅρει M ‖ ὁτὲ M : ὅτε Dos. ‖ 360 ἀφῖκτο Dos. : ἀφίκτο M ‖ 368 ὡς M : εἰς Dos. ‖ 369 ὑμῶν M : ἡμῶν Dos. ‖ 371 μετὰ-γεγονυῖαν om. Dos. ‖ 372 δ' ὅμως om. Dos. ‖ 377 μηδὲν Dos. : μοι δὲν M

comme des voleurs, ils ont d'abord détruit les sanctuaires et ont ensuite pillé toutes les richesses – il y en avait en quantité indescriptible – et réduit le peuple en esclavage, avant de tout transférer chez eux ? Ils ont fait de tous nos biens un *butin de Mysiens*, tandis que la Ville elle-même, ils l'occupèrent durant plus de soixante années, et si ce n'était la main du Seigneur qui les a chassés de ces lieux en remettant la Ville en mon pouvoir[34], selon les jugements qu'Il connaît, il était tout à fait impossible et inconcevable qu'elle passe jamais entre les mains des Romains. Or ces gens-là, maintenant encore, nous les craignons à tout instant à l'idée que, dans un nouvel assaut contre nous, ils puissent faire plus et pire que la première fois ! Même si au début en effet, un tel privilège n'était pas conféré au père bienheureux – le fait d'avoir autorité sur tout chef d'une Église quelle qu'elle soit, et surtout sur ceux qui dirigent les quatre Églises universelles[35], d'être honoré par eux[36] et d'avoir son nom cité en premier dans la commémoraison[37] –, eh bien maintenant, c'était le moment ou jamais pour nous d'entériner la chose, au point de lui accorder toutes les marques de soumission et de sujétion, au cas où il lui serait possible de réfréner les élans des Italiens, ses voisins[38], afin qu'ils ne nous attaquent pas à nouveau en voulant effacer leur défaite et en avançant ce privilège comme un autre argument spécieux pour se faire les vengeurs du mépris avec lequel le pape serait traité. Il n'est pas conscient de ces choses, celui qui ne s'occupe pas des affaires communes et se concentre sur ses seuls intérêts privés, et, se contentant soit d'honneurs soit de revenus accrus, il entreprend ici d'enseigner, là de légiférer, là encore de nous attaquer et de nous vilipender en prétendant que nous détruisons la piété et l'orthodoxie. Mais à moi qui ai reçu au nom de Dieu l'autorité sur l'actuelle nation des Romains et qui ai le souci de promouvoir à la fois l'organisation et le maintien des usages les plus avantageux, il ne me semble pas que c'est la bonne attitude ; si certains vont même jusqu'à nous accuser de mauvaise doctrine, eh bien nous éclaircirons notre position en temps voulu. Quant à la situation actuelle concernant l'honneur et la soumission dus et consacrés par l'usage dès le commencement, ainsi que la commémoraison du pape qu'implique l'union, quel est votre sentiment ? »

34. Allusion à la reconquête de l'Empire par Michel VIII Paléologue en 1261.

35. Référence au droit d'appel revendiqué par le pape, c'est-à-dire la possibilité d'en appeler à la justice pontificale à propos de toute affaire ecclésiastique en vertu de la supériorité du patriarche de Rome sur les quatre autres patriarches, ceux de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem : voir Commentaire historique, n. 138.

36. Allusion à la primauté du siège de Rome.

37. Lorsque les Églises sont en communion, le nom du pape de Rome est cité pendant la liturgie au moment où sont commémorés les chefs de l'Église.

38. En particulier Charles d'Anjou, très menaçant dans les années 1270 jusqu'aux Vêpres siciliennes en 1282 : voir Commentaire historique, n. 143.

ἐπιδραμόντες αὐτῇ, τὰ μὲν ἱερὰ κατήρειψαν, τὸν δὲ πλοῦτον ἅπαντα πλεῖστον ὅσον
380 ἀμύθητον ληϊσάμενοι καὶ τὸν λαὸν ἐξανδραποδισάμενοι, εἰς τὴν ἑαυτῶν μετήγαγον ;
Καὶ *Μυσῶν λείαν* τὰ παρ' ἡμῖν πάντα ποιήσαντες, καὶ αὐτὴν τὴν πόλιν κατεῖχον
ὑπὲρ τὰ ἑξήκοντα ἤδη ἔτη, οὓς εἰ μὴ χεὶρ Κυρίου τῶν ἐνταῦθα τόπων ἐξήλασε,
9 τῷ ἐμῷ κράτει ταύτην παραδοῦσα κρίμασιν οἷς | οἶδεν αὐτός, τῶν ἀμηχάνων ἦν
τε καὶ ἐνομίζετο πάμπαν ὑπὸ τὴν Ῥωμαίων χεῖρα ταύτην ποτὲ γενέσθαι. Οὓς καὶ
385 νῦν ὁσημέραι δειμαίνομεν, μή που πάλιν ἀφορμήσαντες καθ' ἡμῶν, μείζονα καὶ
χείρονα τῶν πρώτων ἐργάσωνται. Εἰ γὰρ καὶ παρὰ τὴν ἀρχὴν μὴ ἐτύγχανε προσὸν
τῷ μακαρίῳ πατρὶ τὸ τοιοῦτον προνόμιον τὴν κυρίαν ἔχειν κατὰ παντὸς ἐκκλησίας
ἡστινοσοῦν προϊσταμένου, καὶ μάλιστα τῶν τὰς καθολικὰς τέσσαρας ἐκκλησίας
διεπόντων, καὶ τὸ παρ' αὐτῶν τιμᾶσθαι καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ προτάττεσθαι ἐν τῷ
390 μνημοσύνῳ, ἀλλὰ νῦν εἴπερ πότ' ἔδει τοῦτο κυρωθῆναι παρ' ἡμῶν, ὥστε παντοίαν
ὑποταγὴν καὶ δουλείαν παρέχειν αὐτῷ, εἴ πως ἐγγένηταί οἱ κατέχειν τὰς ὁρμὰς
τῶν ἀμφ' αὐτὸν Ἰταλῶν ἐπὶ τὸ μὴ βουληθέντας τὴν ἧτταν ἀναμάχεσθαι ἡμῖν
αὖθις ἐπελθεῖν καὶ τοῦτ' ἄλλην εὐπρόσωπον αἰτίαν ἐπιφερομένους τὸ τιμωροὺς
γενέσθαι τῆς τοῦ πάπα καταφρονήσεως. Ἃ μὴ συνειδὼς ἕκαστος ὡς μηδ' ὑπὲρ
395 τῶν κοινῶν φροντίζων, τοῖς ἰδίοις δὲ μόνον προσανέχων τὸν νοῦν, καὶ εἴτε τιμαῖς
εἴτε προσόδοις αὐξομέναις ἀρκούμενος, ποὶ μὲν διδάσκειν, ποὶ δὲ νομοθετεῖν ἐπι-
χειρεῖ, ποὶ δ' ἡμῶν κατατρέχειν καὶ ἐξουθενεῖν ἡμᾶς ὡς τὴν εὐσέβειαν καὶ τὴν
ὀρθοδοξίαν ἀνασκευάζοντας. Ἀλλ' ἐμοὶ τὴν ἡγεμονίαν τοῦ παρόντος ἔθνους τῶν
Ῥωμαίων ἐγκεχειρισμένῳ πρὸς Θεοῦ καὶ τῶν τε λυσιτελεστέρων καὶ σύστασιν καὶ
400 διαμονὴν εἰωθότων ἐμποιεῖν φροντίζοντι, οὐχ οὕτω ταῦτα δοκεῖ καλῶς ἔχειν· εἰ
γὰρ καὶ κακοδοξίας ἡμῶν γράφονταί τινες, ἀλλ' ἐν καιρῷ τῷ προσήκοντι τὸ περὶ
τούτου διευκρινήσομεν. Τὸ δέ γε νῦν ἔχον περὶ τῆς ὀφειλομένης καὶ νενομισμένης
ἀνέκαθεν τιμῆς καὶ ὑποταγῆς καὶ τοῦ μνημοσύνου τοῦ πάπα, ὃ τὴν ἕνωσιν συνδεῖ,
τί ὑμῖν δοκεῖ ;

381 Μυσῶν λείαν Leutsch, *Corpus paroemiographorum*, II, p. 538, 83 et 762, 28

393 ἄλλην Dos. : ἄλην M ‖ 394 γενέσθαι Dos. : γενέσθω M ‖ 396-397 ἐπιχειρεῖ M : ἐπὶ χειρεῖ Dos. ‖
399 τε om. Dos. ‖ 402 τὸ δέ Dos. : τόδε M

Et le divin Mélétios, envahi d'un zèle divin, répondit néanmoins avec douceur à l'empereur en disant : « Que jamais il ne nous arrive, très puissant empereur, en imitant une certaine effronterie et indiscipline ou par opiniâtreté, de fournir le prétexte à une attaque ou à la destruction et l'asservissement de cette Ville : quelle âme malveillante et infâme, ou pour mieux dire démoniaque, y serait disposée ? Mais en ce qui concerne la foi orthodoxe, on nous a enseigné, ô empereur, à la préférer à toute chose, et chacun loue avec nous le sage qui a incité *avant tout à respecter consciencieusement la divinité et ensuite à honorer l'empereur*. Mais nous nous fions au bienheureux apôtre qui ordonne *d'obéir à ceux qui sont au pouvoir* : à nous-mêmes et à tout homme, nous conseillons d'accorder consciencieusement cette marque d'honneur et de soumission à nos dirigeants et de leur rendre ce qui leur revient, *à celui qui prélève l'impôt, l'impôt, à celui qui suscite la peur, la peur, et à celui qui jouit de l'honneur, l'honneur*. Mais jusque-là, il ne s'agit que d'enjeux corporels, et pour ceux qui comportent un danger spirituel, nous ne prêterons certes pas une oreille docile à ton pouvoir. Ou bien, par suite de je ne sais quel assentiment de notre volonté, nous irions nous unir aux mauvaises doctrines dont se détourne la sainte Église du Christ, elle qui nous a accompagnés jusqu'à cet âge, cet ordre et ce rang ? Sur ce point, il faut en effet se fier au même apôtre, ou plutôt il faut suivre sa trace lorsqu'il dit : *Ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni pouvoirs ni puissances, ni présent ni avenir, ni hauteur ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur*, c'est-à-dire de la droite foi en Lui. Or toi aussi, empereur, même si notre conseil est osé, en faisant passer au second plan la crainte de Dieu, ne soulève pas la crainte des hommes contre toi-même ou contre l'intérêt de la patrie : *Si le Seigneur ne garde la ville, en vain la garde veille*. Nous sommes les premiers à avoir appris dans les histoires anciennes, mais aussi dans les récentes, que si des villes ont été livrées à des nations très impies, c'est parce que Dieu a voulu châtier la malfaisance qui se répandait en chacune d'elles, pas du tout parce qu'elles n'ont pas accepté de communier avec ces gens-là dans leur foi ; car s'il en était ainsi, rien n'empêcherait n'importe quel dirigeant d'une ville ou d'une nation de convaincre ses sujets de communier avec les nations frontalières dans l'impiété ; et donc nous, ce n'est pas avec les Latins qu'il nous faudrait communier, mais avec les impies tout proches, qui sont beaucoup plus à même de nous aider comme aussi de nous ruiner[39]. Mais ce n'est pas possible, ce n'est pas possible ! Il faut que la piété ait la priorité sur tout, et qu'après cela on examine les autres aspects de la situation. Ne sais-tu pas, empereur, que tout récemment les Latins, qui avaient pris la croix pour aller en force attaquer les impies, afin de les faire disparaître, ont monté une conjuration[40] : comme ils avaient été priés de faire

39. Les Turcs.

40. Nouvelle version des événements de 1204.

9v Καὶ ὁ θεῖος Μελέτιος, ζήλου θείου τυγχάνων ἔμπλεως, πρᾴ|ως ὅμως τῷ βασιλεῖ τὴν ἀπόκρισιν ἐποιεῖτο· ἡμῖν μὲν μὴ γένοιτό ποτε, λέγων, κράτιστε βασιλεῦ, αὐθαδείᾳ τινὶ καὶ παρακοῇ ἢ τῷ ἐθελογνώμονι στοιχοῦσιν, ἀφορμὴν ἐπιθέσεώς τινος ἢ ἀναστάσεως καὶ ἀνδραποδισμοῦ τῆς μεγαλοπόλεως τῆσδε γενέσθαι· τίς γὰρ ἂν ψυχὴ φαύλη καὶ μυσαρά, μᾶλλον δ' εἰπεῖν δαιμονιώδης, οὕτω διατεθείη ;
410 Τὸ δὲ περὶ τὴν πίστιν ὀρθόδοξον προτιθέναι παντός, ὦ βασιλεῦ, δεδιδάγμεθα, καὶ τὸν σοφὸν πᾶς τις ἐπαινεῖ σὺν ἡμῖν, ὃς *πρὸ πάντων σέβεσθαι καθαρῶς τὸ θεῖον, ἔπειτα γὰρ τὸν βασιλέα τιμᾶν* παραινετικῶς ἀπεφήνατο. Ἀλλὰ καὶ τῷ μακαρίῳ ἀποστόλῳ πειθόμεθα *τοῖς ἐν ἐξουσίαις ὑπείκειν* προστάσσοντι· ἡμῖν τε αὐτοῖς καὶ παντὶ συμβουλεύομεν ταύτην τὴν τιμὴν καὶ ὑποταγὴν τοῖς ἄρχουσιν ἀπονέμειν
415 καθαρῶς καὶ τὰ εἰκότα ἀποδιδόναι, *τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον, τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον, τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν*. Ἀλλὰ μέχρι τούτων καὶ σωματικῶς, οὐ μὴν γὰρ οἷς προσήρτηται κίνδυνος ψυχικός κἀντούτοις ὑπήκοον οὓς ὑποθήσομεν τῷ σῷ κράτει. Ἦ τῇ οἱᾳδήτινι συγκαταθέσει γνώμης ταῖς κακοδοξίαις κοινωνήσωμεν, ἃς ἡ ἁγία τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία ἡ ἐς τόδε ἡλικίας καὶ τάγματος καὶ βαθμοῦ προαγαγοῦσα
420 ἡμᾶς ἀποστρέφεται ; Κἀντούτῳ γὰρ πειστέον τῷ αὐτῷ ἀποστόλῳ, μᾶλλον δὲ κατ' ἴχνος ἀκολουθητέον φάσκοντι· *οὔτε θάνατος οὔτε ζωή, οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐξουσίαι οὔτε δυνάμεις, οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα, οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος, οὔτε κτίσις ἑτέρα τις δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν*, τουτέστι τῆς εἰς αὐτὸν ὀρθῆς πίστεως. Καὶ σὺ δὲ βασιλεῦ,
425 εἰ καὶ τολμηρὸν συμβουλεύομεν, μὴ τὸν τοῦ Θεοῦ φόβον ἐν δευτέρῳ θέμενος φόβον ἀνθρώπων ἐπίσειε κατὰ σαυτοῦ ἢ κατὰ τοῦ κοινοῦ τῆς πατρίδος· *ἐὰν μὴ*
10 *Κύριος φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην ἠγρύπνησεν ὁ φυλάσσων*. Μαθόντες | ἔφθημεν ἔν τε παλαιοτέραις ἱστορίαις καὶ νεωτέραις πόλεις παραδοθείσας ἀσεβεστέροις ἔθνεσι, τῷ τὸν Θεὸν τὴν ἐν ἑκάστῃ τούτων πληθύνουσαν κακίαν βουληθῆναι μετελθεῖν,
430 οὐ μὲν οὖν τῷ μὴ καταδέξασθαι τῆς θρησκείας ἐκείνοις κοινωνῆσαι· εἰ γὰρ τοῦτ' ἦν, οὐδὲν ἂν ἐκώλυεν ἑκάστῳ πόλεώς τινος ἢ ἔθνους δυναστεύοντι τοὺς οἰκείους πείθειν τοῖς ὁμοροῦσιν ἔθνεσι τῆς ἀσεβείας κοινωνεῖν· καὶ ἡμῖν τοίνυν μὴ Λατίνοις, ἀλλὰ τοῖς ἀγχιθύροις ἀσεβέσιν καὶ πλεῖον δυναμένοις ἐπί τε βοηθείᾳ καὶ λύμῃ κοινωνητέον. Ἀλλ' οὐκ ἔστι τοῦτο, οὐκ ἔστι· τὴν εὐσέβειαν γὰρ ἐξάπαντος
435 προηγεῖσθαι, μετὰ δὲ τοῦτο τὰ περὶ τῶν ἄλλων σκοπεῖν. Οὐκ οἶσθα, βασιλεῦ, πῶς χθὲς καὶ πρότριτα Λατῖνοι τὸν σταυρὸν ἐπωμισάμενοι ἅμα πλείστῃ δυνάμει τοῖς ἀσεβέσιν ἐπελθεῖν, ὥστ' ἐκ μέσου τούτους ποιῆσαι, συνωμοσίαν ἔθεντο· παρακληθέντες δ' ἐνθάδ' ἐπιδημῆσαι καὶ τὸν κληρονόμον τῆς βασιλείας τῷ θρόνῳ

411-412 πρὸ-τιμᾶν *Vita Aesopi*, éd. G. Karla, Wiesbaden 2001, p. 220, § 109 ; cf. 1 P 2, 17 ‖ 413 τοῖς-ὑπείκειν He 13, 17 ‖ 415-416 τῷ τὸν φόρον-τιμήν Rm 13, 7 ‖ 421-424 οὔτε-ἡμῶν Rm 8, 38-39 ‖ 426-427 ἐὰν-φυλάσσων Ps 127 (126), 1

407 ἐθελογνώμονι ego : ἐθελογνώμῳ M Dos. ‖ 415 εἰκότα M : εἰκότως Dos. ‖ 416 τούτων M corr. ‖ 417 ὑπήκοον M p. c. : ὑπήκον M a. c. ‖ 420 ἀποστρέφεται ; interpunxi ‖ 425 συμβουλεύομεν M : τὸ συμβουλευόμενον Dos. ‖ 426 post ἐὰν add. γὰρ Dos. ‖ 429 μετελθεῖν M corr. ‖ 430 οὐ μὲν οὖν ego : οὔμενουν M Dos. ‖ 435 τοῦτο M p. c. : τούτω M a. c. ‖ 437 ἐπελθεῖν M : ἀπελθεῖν Dos. ‖ 438 ἐνθάδ' ἐπιδημῆσαι Dos. : ἐνθάδε πιδημῆσαι M

route jusqu'ici et de rétablir l'héritier de l'Empire sur son trône, ils sont venus, eux qui avaient entrepris ce soi-disant beau parcours pour accomplir de justes actions, mais là, après avoir contemplé, les yeux pleins de convoitise, la prospérité de la Ville et en avoir retiré un désir insatiable, il ne leur suffisait plus de s'emparer de sa richesse, et, au lieu de rétablir l'Empire et d'aller au combat prévu, ils en arrivèrent à se montrer pires que les impies à l'égard de notre peuple ? Ce n'était pas la foi qui était en jeu pour eux dans ce conflit, ni la doctrine, ni la commémoraison, ni à cette époque-là ni maintenant ; par conséquent, s'il faut m'en croire, leur communion doit être rejetée, pas seulement à cause de leur hétérodoxie, mais aussi à cause de la malfaisance innée qu'il y a en eux. Il n'y a assurément aucune aide à attendre d'eux, mais bien plutôt la ruine et la perdition totale, même si s'intercalent des milliers d'additions et d'unions ! Et ceci, on peut en être certain en voyant comment ils intriguent les uns contre les autres, alors qu'ils sont de même doctrine et de même origine[41]. En ce qui concerne la mauvaise doctrine elle-même et sur le fait qu'il n'est pas pieux de mentionner le nom du pape lors des cérémonies sacrées, si tu l'ordonnes, maître, je peux facilement fournir de complets éclaircissements. »
Alors l'empereur, voulant éviter les réfutations comme autant de coups de fouet, ordonna qu'ils fussent jetés en prison, « afin, ajouta-t-il, qu'ils apprennent à ne pas discourir et s'exprimer avec une insolence si peu contenue en présence de l'empereur ». Et la prison reçoit ce beau couple de pères, avec en sus beaucoup d'autres mauvais traitements, comme c'est l'usage dans ces cas-là. Quelques jours s'écoulèrent entretemps et, une fois tirés de leur geôle, ils comparurent à nouveau devant l'empereur : faisant preuve d'une liberté de ton encore plus grande que la fois précédente, ils confessaient clairement leur fidélité au dogme des Pères et leur refus de communier avec l'hérésie, réfutée de manière évidente par les Pères avant même qu'elle existe.
« Comment donc, dirent-ils, tous les conciles des Pères ne confessent-ils pas, dans le symbole de la foi, que le Saint-Esprit procède du Père, alors qu'ils omettent la procession du Fils, ce que les Latins ont très imprudemment ajouté à l'encontre de toute la tradition de l'Église ? Tous les Pères ne sont-ils pas d'accord pour exclure de l'Église universelle et orthodoxe celui qui osera faire une quelconque addition ou suppression au symbole de la foi tel qu'il est ? À quelle fin, ô empereur, toi qui as négligé les paroles mêmes du Christ et de ses apôtres, et aussi celles des Pères et avant cela les canons sacrés et divins de l'Église universelle, t'es-tu abandonné à l'erreur et nous contrains-tu à te suivre ? Ce ne sera pas. *Tu tentes l'impossible* : nous perdrions la raison avant de perdre la piété et le zèle que voici ! C'est que, empereur, l'Église latine se pose

41. Le terme ὁμόφυλοι signifie « de même peuple », mais il est formé à partir de la racine de φῦλον, distincte des termes γένος, traduit dans ce texte par « peuple », et ἔθνος, traduit ici par « nation ».

ἀποκαταστῆσαι καὶ ἐλθόντες, ἀρχὴν ὁδοῦ δῆθεν ἀγαθῆς ἐνστησάμενοι τὸ ποιῆσαι
440 δίκαια, οἱ δέ, λίχνοις ὀφθαλμοῖς τὴν εὐδαιμονίαν τῆς πόλεως θεασάμενοι καὶ ἀκόρεστον γνώμην κτησάμενοι, τὸν πλοῦτον ταύτης λαμβάνοντες οὐκ ἐνεπίμπλαντο, καὶ ἀντὶ τοῦ τὴν βασιλείαν ἀποκαταστῆσαι καὶ εἰς τὸν προκείμενον ἐλθεῖν ἀγῶνα, οἱ δὲ χείρους τῶν ἀσεβῶν τῷ γένει τούτῳ διετέθησαν ; Οὐ περὶ πίστεως ἦν ἐκείνοις ἡ ἔρις, οὐ περὶ δόξης, οὐ περὶ μνημοσύνου, οὔτε τότε οὔτε
445 νῦν· ὅθεν εἴ τι πειστέον ἐμοί, τὴν αὐτῶν κοινωνίαν ἀποκρουστέον, οὐ διὰ τὸ ἑτερόδοξον μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν ἐνοικουροῦσαν αὐτοῖς ἔμφυτον κακίαν. Οὐ γάρ τις βοήθεια προσδοκήσιμος παρ' αὐτῶν, καταστροφὴ δὲ μᾶλλον καὶ παντελὴς ἀπώλεια κἂν μυρίαι προσθῆκαι καὶ ἑνώσεις μεσεμβολήσωσι· καὶ ταῦτ' ἔξεστι πιστοῦσθαι ἐξ ὧν κατ' ἀλλήλων ὁμόδοξοι καὶ ὁμόφυλοι ὄντες διαπράττονται.
10v Περὶ δὲ τῆς αὐτῆς κα|κοδοξίας καὶ ὅπως οὐχ ὅσιον ἀναφέρεσθαι τὸ ὄνομα τοῦ πάπα ἐν ταῖς ἱεραῖς τελεταῖς, εἰ κελεύσειας, δέσποτα, εὐκόλως ἔχω τὴν διασάφησιν ἐπεξεργάσασθαι.

Ὁ μέντοι βασιλεύς, οἷά τινας μώλωπας τοὺς ἐλέγχους ἐκκλῖναι θέλων, εἰς δεσμωτήριον ἐμβληθῆναι τούτους ἐκέλευσεν, ἵνα μάθωσι μὴ πλατύνεσθαι καὶ θρασυ-
455 στομεῖν οὕτως ἀκρατῶς ἐν ὄψει βασιλέως ἐπειπών. Καὶ δέχεται τὴν καλὴν ταύτην συζυγίαν τῶν πατέρων τὸ δεσμωτήριον καὶ πολλή τις ἄλλη κακουχία οἷα δὴ τοῖς τοιούτοις γίνεσθαι εἰκός. Ὀλίγαι τῷ μεταξὺ παρῆλθον ἡμέραι, καὶ τῆς εἱρκτῆς ἐκβληθέντες, τῷ βασιλεῖ παρέστησαν αὖθις· καὶ παρρησίαν μείζονα τῆς προτέρας ἐνδειξάμενοι, τρανῶς ὡμολόγουν τοῦ τῶν πατέρων εἶναι δόγματος καὶ μὴ κοινωνεῖν
460 αἱρέσει, πρὸς τῶν πατέρων ἀριδήλως καὶ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἀπελεγχθείσῃ.

Τί γάρ, ἔφησαν, οὐκ ἐν τῷ τῆς πίστεως συμβόλῳ πᾶσαι αἱ τῶν πατέρων σύνοδοι ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὁμολογοῦσι, τὸ δὲ ἐξ Υἱοῦ παραλείπουσιν, ὃ παρὰ πᾶσαν παράδοσιν ἐκκλησιαστικὴν ἐπισφαλῶς ἄγαν Λατῖνοι προσέθηκαν ; Οὐκ ἀφορίζουσι τῆς καθολικῆς καὶ ὀρθοδόξου ἐκκλησίας ὁμοφώνως
465 ἅπαντες πατέρες τὸν τὴν ὁποιανοῦν προσθήκην ἢ ἀφαίρεσιν τολμήσοντα δρᾶσαι ἐν τῷ τοιούτῳ τῆς πίστεως συμβόλῳ ; Ἵνα τί γοῦν, ὦ βασιλεῦ, αὐτά τε τὰ τοῦ Χριστοῦ ῥήματα παριδὼν καὶ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν, ἔτι δὲ καὶ ῥήσεις πατέρων καὶ πρὸ τούτων τοὺς ἱεροὺς καὶ θείους κανόνας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, σαυτόν τε παρέδωκας τῇ πλάνῃ καὶ ἡμᾶς συνέπεσθαι βιάζῃ ; Οὐκ ἔσται τοῦτο. *Ἀδυνάτων*
470 *ἐπιχειρεῖς*· φρενῶν ἂν ἐκσταίημεν πρότερον ἢ τῆς εὐσεβείας καὶ τοῦ ζήλου τούτου.

455-456 τὴν-πατέρων Makarios Chrysoképhalos, *Βίος*, p. 619[26] ‖ 457-458 ὀλίγαι-αὖθις *ibid.*, p. 619[28-29] ‖ 459-460 τρανῶς-ἀπελεγχθείσῃ *ibid.*, p. 619[13-15] ‖ 464-466 οὐκ-συμβόλῳ cf. *infra* l. 956-962 ‖ 469-470 ἀδυνάτων ἐπιχειρεῖς Adler, *Suidae Lexicon*, III, p. 270, 521 ‖ 470 φρενῶν-τούτου Makarios Chrysoképhalos, *Βίος*, p. 619[24-25]

439 ἀρχὴν M : ἀρχῆς Dos. ‖ 445 πειστέον Dos. : πιστέον M ‖ 446 ἐνοικουροῦσαν M : ἐνοικοῦσαν Dos. ‖ 448 προσθῆκαι Dos. : πρωθῆκαι M ‖ 450 ὅπως om. Dos. ‖ 452 ἐπεξεργάσασθαι M : ἐπεξεργάζεσθαι Dos. ‖ 463 ὃ M : ἃ Dos.

en chef de file d'un *Troisième Testament* : après avoir éliminé tout l'Ancien et le Nouveau, elle a promulgué[42] des dogmes et des usages étrangers destinés à ceux qui dépendent d'elle. En témoignent à la fois sa théologie qui va[a] à l'encontre de la tradition du Seigneur, l'addition au symbole, la transformation du service divin et les usages qu'elle applique et transmet contre l'observance canonique. Par conséquent, éloigne-toi d'elle si tu veux bien ; sinon, ne fais du moins pas le choix de guider les autres vers le chemin de la perdition : car les peines pour cela, tu les as apprises dans les Évangiles. »
Le souverain, prenant assurément une telle liberté de ton pour une injure personnelle, les renvoie en prison ; par la suite, il publie contre eux une sentence d'exil, et c'est Skyros[43] qui les reçoit. De là, on transfère Mélétios à Rome, afin qu'il s'entretienne avec les hommes de l'entourage du pape, ou pour mieux dire, afin qu'il soit durement travaillé au corps par ce dernier, qui garda le saint enfermé avec des chaînes aux pieds durant sept années entières[44]. Ensuite, après que le pape est arrivé au terme de sa vie, sur notification de l'empereur, Mélétios est à nouveau ramené à Skyros pour être emprisonné derechef avec son compagnon d'épreuves, Galaktion, dans une geôle extrêmement nauséabonde et obscure, où ils endurent tous deux une longue inanition ; mais eux, malgré cette situation, étaient dans la joie et, à toute heure, glorifiaient Dieu en Le remerciant. Le latinisme préoccupait l'empereur au plus haut point, et, par une intense activité, il faisait en sorte d'attirer à lui tout ce qui résistait, ici par des menaces, là par des châtiments, mais ailleurs aussi par des présents ou des promesses d'honneurs et des offices, *grâce auxquels il est d'usage que la justice soit escamotée* et que le caractère inflexible d'une opinion se relâche et s'assouplisse chez ceux qui n'ont sans doute pas les fondements de leur pensée solidement arrimés au socle de la foi. Après qu'un certain temps s'est écoulé, des insinuations contre les saints sont soufflées à l'empereur. Venant d'où ? D'où, sinon de ceux qui étaient alors à la tête de l'Église, comme c'est le cas maintenant aussi ? Et une trière est envoyée immédiatement, accompagnée de lettres impériales, pour ramener les saints à Byzance[45] ; là, c'est la prison des Nouméra[46] qui les reçoit. Plusieurs jours passent dans l'intervalle et, comme l'empereur était occupé à d'autres choses, c'est le patriarche qui prit alors grand soin de les accuser[b] à nouveau, affirmant qu'il ne lui était pas possible de les traiter comme des coreligionnaires et qu'il considérait même comme intolérable de

42. Idée de nouvelle législation, après l'ancienne loi de Moïse et la nouvelle loi du Christ.
43. Île du nord de la mer Égée qui appartient à l'archipel des Sporades.
44. Ce séjour à Rome est attesté, mais il n'a pas pu durer sept ans : voir Commentaire historique, n. 126.
45. Agallianos emprunte cette désignation rare et archaïsante de Constantinople à Makarios Chrysoképhalos, l'auteur de la *Vie* de Mélétios dont tout ce passage est inspiré.
46. L'une des prisons du Grand Palais : voir Commentaire historique, n. 122.

Τρίτης διαθήκης ὑφηγητὴς καθέστηκεν ἡ λατινικὴ ἐκκλησία, βασιλεῦ· πᾶσαν τὴν
11 παλαιὰν καὶ τὴν καινὴν ἀνασκευά|σασα, ξένα δόγματα καὶ ἔθη τοῖς ὑπ᾽ αὐτὴν
ἐνομοθέτησε. Μαρτυρεῖ τοῖς λόγοις ἥ τε θεολογία ταύτης παρὰ τὴν τοῦ Κυρίου
παράδοσιν οὖσαν[a] καὶ ἡ ἐν τῷ συμβόλῳ προσθήκη καὶ ἡ τῆς ἱεροτελεστίας
475 μεταποίησις καὶ τὰ ἔθη, ἃ παρὰ τὴν κανονικὴν παρατήρησιν διαπράττει καὶ
παραδίδωσιν. Ἀπόστηθι τοίνυν ταύτης εἰ δοκεῖ· εἰ δὲ μή, ἀλλὰ μὴ τοῖς ἄλλοις τῆς
ἀπωλείας ὁδοῦ θελήσῃς γενέσθαι ποδηγός· τὰ γὰρ ἐπιτίμια τούτου ἐν εὐαγγελίοις
μεμάθηκας.

Τὴν γοῦν τοιαύτην παρρησίαν ὕβριν οἰκείαν ὁ κρατῶν λογισάμενος, πάλιν
480 φυλακῇ τούτους παραδίδωσιν· εἶτα ἐξορίαν ἀποφαίνεται κατ᾽ αὐτῶν, καὶ δέχεται
τούτους ἡ Σκῦρος. Κἀκεῖθεν τὸν Μελέτιον εἰς Ῥώμην μετάγουσι τοῖς ἀμφὶ τὸν
πάπαν διαλεξόμενον, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν, παρ᾽ αὐτοῦ κακῶς ἀναλωθησόμενον·
ὃς καὶ καθείρξας εἶχεν ἐν πέδαις τὸν ἅγιον ἑπταετίαν ὅλην. Μετὰ δὲ ταῦτα τοῦ
πάπα τὸ ζῆν ἐκμετρήσαντος, διαμηνυσαμένου τοῦ βασιλέως, ἐς Σκῦρον πάλιν
485 ἐπανάγεται καὶ αὖθις τῷ συνάθλῳ Γαλακτίωνι συγκλείεται ἐν εἱρκτῇ δυσωδεστάτῃ
καὶ σκοτεινῇ, καὶ ἀσιτίᾳ μακρᾷ προσταλαιπωροῦσιν ἀμφότεροι· ἀλλ᾽ οἱ μὲν οὕτως
ἔχοντες, ἐν εὐθυμίᾳ τε ἦσαν καὶ ὅσαι ὧραι τῷ Θεῷ εὐχαριστοῦντες ἐδόξαζον. Τῷ
βασιλεῖ δὲ διὰ φροντίδος ὅτι πολλῆς ἦν ὁ λατινισμὸς καὶ σπουδῇ πάνυ πολλῇ πᾶν
τὸ ἀνθιστάμενον ἐφέλκεσθαι, ποὺ μὲν ἀπειλαῖς, ποὺ δὲ κολάσεσιν, ὅτε δὲ καὶ
490 δωρεαῖς ἢ τιμῶν ἐπαγγελίαις καὶ ἀξιώμασιν, *οἷς τὸ δίκαιον εἴωθε κλέπτεσθαι* καὶ
τὸ τῆς γνώμης ἀνένδοτον χαυνοῦσθαι καὶ μαλάττεσθαι τῶν μὴ τὰς τῆς διανοίας
βάσεις ἴσως ἐπερειδομένας ἐχόντων ἀσφαλῶς ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῆς πίστεως. Καὶ
μετά τινα χρόνου παραδρομήν, ὑποβολαὶ πρὸς τὸν βασιλέα κατὰ τῶν ἁγίων.
11v Πόθεν ; Πόθεν ἄλλοθεν ἢ παρὰ τῶν τότε τῆς ἐκκλησίας προϊσταμένων, | οἷα δὴ καὶ
495 νῦν γίνεται ; Καὶ τριήρης εὐθὺς καὶ γράμματα βασιλικὰ ἐς Βυζάντιον τοὺς ἁγίους
ἐπανάγοντα· ἔνθα καὶ τὸ ἐν Νουμέροις δεσμωτήριον τούτους δέχεται. Ἡμέραι
συχναὶ τῷ μεταξὺ καὶ τοῦ βασιλέως περὶ ἄλλ᾽ ἅττα ἀσχολουμένου, ἐμμελῶς ἄγαν
ἐμέλησε τῷ πατριαρχεύοντι τότε πάλιν τούτους διαβαλεῖν[b], ὅτι γὰρ οὐχ ὁμόφρονας
οἷόν τε ἦν αὐτῷ τούτους σχεῖν, οὐδὲ περιόντας τῷ βίῳ ὁρᾶν ἢ ἀκούειν τούτους

471 τρίτης διαθήκης cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31*, p. 290[10] (*Orat. 31, 8*) ‖ 479-480 τὴν-παραδίδωσιν MAKARIOS CHRYSOKÉPHALOS, *Βίος*, p. 619[25-26] ‖ 480-481 ἐξορίαν-Σκῦρος *ibid.*, p. 619[34]-620[1] ‖ 481-482 κἀκεῖθεν-διαλεξόμενον *ibid.*, p. 620[2-3] ‖ 483 ὃς-ὅλην *ibid.*, p. 620[3-4] ‖ 486-490 ἀλλ᾽ οἱ-κλέπτεσθαι *ibid.*, p. 620[22-26] ‖ 490 οἷς-κλέπτεσθαι GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat. 19*, dans PG 35, col. 1061B ‖ 495-496 καὶ-δέχεται MAKARIOS CHRYSOKÉPHALOS, *Βίος*, p. 621[3-5]

475 κανονικὴν M : καθολικὴν Dos. ‖ 487 ὅσαι ὧραι M : ὁσαιῶραι Dos. ‖ 488 σπουδῇ πάνυ πολλῇ Dos. : σπουδὴ πάνυ πολλὴ M ‖ 494 post ἄλλοθεν add. ἀλλ᾽ Dos. ‖ 497 ἄλλ᾽ ἅττα ego : ἄλλάτα M ἄλλ᾽ ἅττα Dos. ‖ 498 διαβαλεῖν ego : διαβαλλεῖν M Dos. ‖ 499 αὐτῷ M : αὐτοῦ Dos.

a. οὖσαν : ce participe devrait se rapporter à θεολογία et non à παράδοσιν.
b. διαβαλεῖν : l'accentuation donnée par le manuscrit ainsi que le contexte de la phrase incitent à préférer l'infinitif aoriste.

voir ou d'entendre dire qu'ils étaient encore en vie : *Quiconque en effet commet le mal hait la lumière*. Et de nouveau, ils comparaissent devant le tribunal et, avec une liberté de ton encore plus grande, réfutent l'erreur ; en conséquence, ils sont violemment fouettés et le divin Mélétios est suspendu en l'air, attaché par des cordes à un arbre desséché ; or, aussitôt, ce dernier se mit à reverdir et à refleurir, c'est Dieu qui honorait son champion, mais ces imbéciles ne le comprirent pas, car leur intelligence avait été aveuglée : le prophète l'avait révélé à l'avance à leur propos. Puis, avec beaucoup de dureté et de cruauté, ils crevèrent les yeux du vénérable Galaktion ; quant à Mélétios, ils lui coupèrent la langue – sa belle langue – et lui arrachèrent les dents jusqu'aux racines, sans doute afin qu'il ne puisse plus professer pieusement et en toute liberté de ton la doctrine de la très sainte Trinité. Une fois de plus, ils sont jetés en prison : or là, entre autres miracles, le divin Mélétios prédit la mort de l'empereur, affirmant que, sous peu de jours, il parviendrait à un village appelé Pachomiou et que là il arriverait au terme de sa vie. Après que ceci se fut produit et que son fils[47] se fut emparé de la dignité impériale, l'orthodoxie recouvra sa liberté d'expression, et ceux qui se trouvaient en exil ou en prison obtinrent leur libération ; et l'ascèse reçoit le vénérable Mélétios avec son compagnon d'épreuves, alors qu'il avait été instamment prié par cet empereur orthodoxe d'accepter le sacerdoce, l'élévation sur le trône et les honneurs, mais il n'avait consenti à rien de tout cela à cause du désir ardent de la tranquillité[48] et de la vie selon Dieu qu'il nourrissait en son âme, et c'est donc dans les mêmes efforts ascétiques, après nombre de combats et de souffrances, qu'il termine sa vie et passe vers Dieu qu'il désirait et pour lequel seul il vivait.

Miracles et sainteté

Mais en quoi le Seigneur glorifie-t-Il à son tour ceux qui Le glorifient et *qui L'ont confessé devant les hommes, Lui qui a promis de les confesser devant le Père* ? De même que, pendant que Mélétios était encore en vie, Il le jugea digne d'être l'auteur d'innombrables miracles, de même après sa mort, Il l'auréola du pouvoir d'accomplir des miracles et garda sa dépouille sacrée à l'abri de la corruption, afin qu'elle fût, pour ceux qui croient et qui conservent la même orthodoxie, un réceptacle inviolable de miracles et une source de remèdes, un fondement de piété pour ceux qui choisissent d'être orthodoxes : cela sans doute illustre clairement la bienveillance et l'assentiment de Dieu à l'égard de notre dogme. Il y a en effet beaucoup de preuves qui certifient très clairement que Dieu agrée l'orthodoxie de notre Église, tandis que l'Église latine, Il ne la considère pas comme étant *de son propre enclos*, par exemple pour la question

47. Andronic II, le fils de Michel VIII.
48. L'« hèsychia », qui est au fondement de l'hésychasme.

500 ἀνεκτὸν ἡγεῖτο· *ὁ γὰρ τὰ φαῦλα πράττων μισεῖ τὸ φῶς*. Καὶ δὴ πάλιν τῷ βήματι παρίστανται καὶ μείζονι παρρησίᾳ τὴν πλάνην διελέγχουσι· ἔνθεν τοι καὶ ῥαβδίζονται σφοδρῶς καὶ σχοινίοις ἐπὶ μετεώρου ἀναρτᾶται ὁ θεῖος Μελέτιος ἐν ξηρῷ δένδρῳ, ὃ καὶ ἀνεβλάστησε καὶ ἀνέθαλεν εὐθέως, τιμῶντος τοῦ Θεοῦ τὸν ἀθλητήν, ἀλλ' οἱ ἀσύνετοι οὐ συνῆκαν ὅτι ἀπετυφλώθη αὐτῶν ἡ διάνοια· ὁ προφήτης περὶ
505 αὐτῶν προαπεφήνατο. Ἔνθεν τοι καὶ τοῦ μὲν ἱεροῦ Γαλακτίωνος ἐξέκοψαν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀπηνῶς ἄγαν καὶ ὀδυνηρῶς· Μελετίου δὲ τὴν καλὴν ἐξέτεμον γλῶσσαν καὶ τοὺς ὀδόντας αὐταῖς ῥίζαις ἀνέσπασαν, ἵν' ἴσως μηκέτ' ἔχῃ παρρησιάζεσθαι τὴν παναγίαν εὐσεβῶς θεολογῶν Τριάδα. Καὶ αὖθις τῷ δεσμωτηρίῳ ἐναπορρίπτονται· ἔνθα δὴ καὶ ἄλλα θαυματουργήσας ὁ θεῖος Μελέτιος καὶ περὶ
510 τῆς τοῦ βασιλέως προλέγει τελευτῆς, ὡς ἐξέλθοι μετ' ὀλίγας ἡμέρας ἐς κώμην τοῦ Παχωμίου λεγομένην κἀκεῖσε τὸ ζῆν ἐκμετρήσει. Οὗ γενομένου καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τῆς βασιλείας ἐπειλημμένου, τὸ ὀρθόδοξον πεπαρρησίασται καὶ οἱ ἐν ἐξορίαις καὶ φυλακαῖς ἐλευθερίας ἔτυχον· καὶ τὸν ἱερὸν Μελέτιον ἅμα τῷ συνάθλῳ ἡ ἄσκησις δέχεται, πολλὰ παρακληθέντα πρὸς τοῦ ὀρθοδόξου τούτου βασιλέως
515 ἱερωσύνην καὶ θρόνων ὕψη καὶ τιμὰς καταδέξασθαι, καὶ τὸ σύνολον μὴ κατα-
12 νεύσαντα τῷ διαπύρῳ πόθῳ τῆς ἡσυχίας | καὶ τοῦ κατὰ Θεὸν βίου ὃν κατὰ ψυχὴν ἔτρεφεν, ἀλλ' ἐν αὐτοῖς τοῖς ἀσκητικοῖς ἱδρῶσι μετὰ τοὺς πολλοὺς ἀγῶνας καὶ πόνους καταλύει τὸν βίον καὶ πρὸς ὃν ἐπόθει καὶ ᾧ μόνῳ ἔζη μεταχωρεῖ Θεόν.

Τί δὲ ὁ τοὺς αὐτὸν δοξάζοντας ἀντιδοξάζων Κύριος καὶ *τοὺς ὁμολογήσαντας ἐν*
520 *αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσειν καὶ αὐτὸς ἐν αὐτοῖς ἔμπροσθεν τοῦ Πατρὸς* ἐπαγγειλάμενος ; Ὥσπερ ἔτι τῷ βίῳ περιόντα θαυμάτων ἀπείρων κατηξίωσεν αὐτουργὸν γενέσθαι, οὕτω καὶ μετὰ θάνατον τῇ τῶν θαυμάτων ἐνεργείᾳ τοῦτον κατέστεψε καὶ τὸ ἱερὸν αὐτοῦ λείψανον τετήρηκεν ἀδιάφθορον, ἵν' εἴη τοῖς πιστεύουσι καὶ τοῖς τὴν αὐτὴν ὀρθοδοξίαν φυλάττουσι ταμεῖον ἄσυλον θαυμάτων,
525 ἰαμάτων πηγήν, εὐσεβείας ὑπόθεσιν τοῖς ὀρθοδοξεῖν αἱρουμένοις· ὃ δὴ καὶ ἐναργῶς παρίστησι τὴν τοῦ Θεοῦ περὶ τὸ ἡμέτερον δόγμα εὐμένειαν καὶ ἀποδοχήν. Πολλῶν γὰρ ὄντων τεκμηρίων ὅσα πληροφορεῖ σαφέστατα ὡς τὴν μὲν ὀρθοδοξίαν τῆς καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίας προσίεται Θεός, τὴν δὲ λατινικὴν ἐκκλησίαν οὐκ ἔχει *τῆς ἰδίας αὐλῆς*, οἷον τοῦ περὶ τοῦ ἁγιάσματος λόγου, τοῦ περὶ τοῦ ἀφορισμοῦ· οὐδὲ

500 ὁ-φῶς Jn 3, 20 ‖ 500-503 τῷ βήματι-εὐθέως cf. Makarios Chrysoképhalos, *Βίος*, p. 621[13-22] ‖ 505-508 ἔνθεν-Τριάδα cf. *ibid.*, p. 621[28-31] ‖ 511-516 τοῦ υἱοῦ-κατανεύσαντα cf. *ibid.*, p. 621[35]-622[16] ‖ 519-521 τοὺς ὁμολογήσαντας-Πατρὸς Mt 10, 32 ‖ 528-529 τῆς-αὐλῆς cf. Jn 10, 16

506 ἐξέτεμον M : ἐξέταμον Dos. ‖ 510 ἐξέλθοι M : ἐξελεύσεται Dos. ‖ 515 τιμὰς Dos. : τιμᾶς M

de la sanctification et celle de l'excommunication : de fait, on ne trouve personne chez eux qui demeure lié par une peine au-delà de la mort – ce dont le Seigneur fait la démonstration dans notre Église en accomplissant des miracles contre ceux qui se sont montrés d'une manière ou d'une autre indociles envers elle –, alors même que le pape excommunie chaque jour beaucoup de gens, tant collectivement qu'individuellement ; tout homme peut en déduire que la grâce de l'Esprit n'est pas sur lui *pour lier, mais pas non plus pour délier*. Ainsi le susdit empereur Michel, comme il avait été frappé[a] d'excommunication par le patriarche d'entre les saints, le seigneur Arsène[49], et ne trouvait pas de pardon, partit rencontrer le pape, soi-disant plus grand évêque, et fut pardonné – pour passer sur ce qu'il y eut entretemps, la mauvaise union, elle qui, hélas, fut mise en branle peu après, et tout ce qui arriva –, mais on peut voir qu'il n'en reste pas moins excommunié, comme en témoignent le gonflement et l'absence de décomposition de son corps. Ces choses-là et beaucoup d'autres manifestent donc le jugement de Dieu, celui qu'Il porte sur l'une et l'autre Église, et comment la première, Il l'agrée, tandis que la seconde, Il s'en détourne, et pas moins que toutes ces choses, il y a aussi celle que voici qui, bien évidemment, produit une parfaite certitude en raison de son caractère véritable : les événements sanctionnent le juste jugement de Dieu. Qu'est-ce donc que cela ? C'est que, depuis le schisme, quatre cent quarante années déjà ont passé[50], et on n'a trouvé personne chez eux, parmi toutes ces nations, ces cités, ces îles, ces villages, tant sur le continent qu'en mer, parmi ces hommes innombrables qui excèdent tout décompte, ceux qui ont été et ceux qui sont au service du dogme latin, on n'a trouvé personne qui ait été glorifié aux yeux de Dieu, de son vivant ou même après sa mort, par le pouvoir d'accomplir un miracle ou par la sanctification et l'incorruptibilité de sa dépouille, de manière à apporter la certitude que, véritablement, le Saint-Esprit de Dieu avait reposé sur lui – et ce alors que la rigueur de la vie monacale est respectée chez eux au plus haut point, comme nous l'entendons dire par beaucoup de gens, de même que le mode de vie ascétique, la pauvreté et d'autres grandes vertus ; il y en a même qui se sont opposés aux impies et qui ont fini avec l'habit des martyrs, mais aucun n'a été glorifié aux yeux de Dieu, de quelque peuple, de quelque âge ou de quelque ordre qu'il fût. Et que dire des lieux où se trouvent les saintes reliques[51], toutes

49. Le patriarche Arsène a excommunié l'empereur Michel VIII Paléologue après que celui-ci eut aveuglé l'héritier légitime au trône, Jean IV Laskaris, le 25 décembre 1261 : voir Commentaire historique, III.5.

50. Allusion à une phrase du pape Eugène IV pendant le concile de Florence : voir Commentaire historique, n. 39.

51. À partir de cette occurrence, le terme λείψανον, traduit auparavant par « dépouille », est rendu par « relique » : comme *reliquiae* en latin, le même mot désigne en effet en grec « ce qui reste » d'un corps, soit son cadavre, et « les restes » vénérés du Christ et des saints, soit leurs reliques.

530 γὰρ εὑρίσκεται παρ' ἐκείνοις δεδεμένος τις ἐπιτιμίῳ μετὰ θάνατον, ὅπερ θαυματουργῶν ὁ Κύριος δείκνυσιν ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίᾳ ἐπὶ τοὺς ἀπειθεῖς αὐτῇ φανέντας κατά τι, καίτοι τοῦ πάπα πολλοὺς ὁσημέραι καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ ἀφορίζοντος· ἐξ ὧν ἔξεστι παντὶ συνάγειν ὅτι χάρις Πνεύματος παρ' αὐτῷ οὐκ ἔστι *τοῦ δεσμεῖν ἀλλ' οὐδὲ τοῦ λύειν*. Καὶ γὰρ τὸν προρρηθέντα βασιλέα Μιχαήλ, πρὸς τοῦ ἐν
535 ἁγίοις πατριάρχου κυροῦ Ἀρσενίου ἀφορισμῷ καθυποβληθέντα[a] καὶ συγχωρήσεως μὴ τυχόντα, τῷ πάπᾳ δὲ προσελθόντα ὡς μείζονι δῆθεν ἀρχιερεῖ καὶ συγχωρηθέντα,
12v ἵνα τἀν μέσῳ παρῶ, τὴν κακὴν ἕνωσιν ἥτις, ὢ φρούδη, μετὰ μι|κρὸν καὶ ὅσα συνέβη, ἔστι πάλιν ὁρᾶν οὐδὲν ἧττον ἀφωρισμένον, ὡς μαρτυρεῖ τὸ τοῦ σώματος αὐτοῦ ἐξῳδηκὸς καὶ ἀδιάλυτον. Τούτων οὖν καὶ ἄλλων πολλῶν παριστώντων
540 τὴν τοῦ Θεοῦ διάκρισιν ἣν ἀμφοτέραις ταῖς ἐκκλησίαις ἐπιψηφίζεται, καὶ ὅπως τὴν μὲν προσίεται, τὴν δὲ ἀποστρέφεται, οὐχ ἥκιστα πάντων καὶ τόδε μάλ' ἀριδήλως τελείαν πληροφορίαν ἐμποιεῖ τῆς ἀληθείας λόγῳ· τὰ πράγματα κρίνουσι τῆς τοῦ Θεοῦ δικαίας κρίσεως. Ποῖον δὴ τοῦτο ; Ὅτι μετὰ τὸ σχίσμα τεσσαράκοντα πρὸς τοῖς τετρακοσίοις ἔτη παρῆλθον ἤδη, καὶ οὐδεὶς εὑρέθη παρ' αὐτοῖς ἐν τοῖς τοσούτοις
545 ἔθνεσι καὶ πόλεσι καὶ νήσοις καὶ κώμαις κατά τε ἤπειρον καὶ θάλατταν, ἐν τοῖς μυριαρίθμοις καὶ μέτρον ὑπερβαίνουσιν ἀνθρώποις, τοῖς τε γενομένοις καὶ τοῖς οὖσι τοῦ λατινικοῦ δόγματος ὑπασπισταῖς, οὐδεὶς εὑρέθη δοξασθεὶς παρὰ Θεοῦ, ζῶν ἢ καὶ μετὰ θάνατον, θαύματος ἐνεργείᾳ τινὸς ἢ τῷ ἁγιασμῷ καὶ τῇ ἀφθαρσίᾳ τοῦ λειψάνου, ὥστε καὶ πληροφορίαν παρασχεῖν ὅτι ὄντως ἐπανεπαύσατο τὸ τοῦ
550 Θεοῦ ἅγιον Πνεῦμα ἐπ' αὐτόν, καίτοι τῆς κατὰ τὴν μοναχικὴν πολιτείαν ἀκριβείας ἄκρως τηρουμένης παρ' αὐτοῖς, ὡς παρὰ πολλῶν ἀκούομεν, καὶ τῆς ἀσκητικῆς διαγωγῆς, ἀκτημοσύνης τε καὶ ἄλλων μεγάλων ἀρετῶν· εἰσὶ δὲ οἳ καὶ τοῖς ἀσεβέσιν ἀντικατέστησαν καὶ μαρτυρικῷ σχήματι ἐτελειώθησαν, ἀλλ' οὐδεὶς δεδόξασται παρὰ Θεοῦ ἀπὸ οἱουδήτινος γένους ἢ ἡλικίας καὶ τάγματος. Καὶ τί λέγω περὶ τῶν
555 ἐγχωρίων ὅπου γε τὰ ἅγια λείψανα, ὅσα λαβόντες εἰς τὴν αὐτῶν μετήγαγον ὅτε

533-534 τοῦ δεσμεῖν-λύειν cf. Mt 16, 19

530-531 θαυματουργῶν M corr. ‖ 535 καθυποβληθέντα Dos. : καθυποβληθέντος M ‖ 537-538 ἵνα-συνέβη om. Dos. ‖ 537 φρούδη ego : φροῦδη M ‖ 541 μάλ' ἀριδήλως M : μᾶλλ' ἀριδήλως Dos. ‖ 551 ἀκούομεν Dos. : ἀκούωμεν M

a. καθυποβληθέντα : la forme donnée par le manuscrit, καθυποβληθέντος, subit l'attraction des génitifs qui l'entourent, mais le participe se rapporte à βασιλέα, comme le participe suivant τυχόντα, et la leçon de Dosithée est donc meilleure.

celles qu'ils ont prises et transférées chez eux lorsqu'ils pillèrent cette Ville, qui sont miraculeuses, comme le montrent les histoires qu'on raconte à leur propos, et qui ont cessé d'accomplir des miracles depuis leur translation là-bas ? Elles gisent là, inefficaces, reconnaissables seulement à leur aspect et par le nom qui désigne chacune d'entre elles[52].

Chez nous au contraire, par la grâce du Seigneur, même les plus anciennes reliques des saints, supérieures en nombre aux grains de sable de la mer, font la démonstration de leur pouvoir thaumaturgique, et, après le schisme, le Seigneur tout-puissant a glorifié beaucoup des nôtres par des pouvoirs thaumaturgiques, et Il les a distingués aussi par des charismes prophétiques et d'autres pouvoirs divins, et dans certains cas même pour un trait de vertu assez modeste, et *on aurait plus tôt fait de dénombrer les étoiles* que ces hommes-là ; et Il a fait reconnaître leurs saintes reliques, montrant qu'Il avait approuvé la foi de chacun d'entre eux avec leur trait de vertu, et Il les a glorifiés par ses riches charismes. De fait, parmi ceux de l'ordre monastique, la Sainte Montagne[53] en a connu beaucoup qui ont été glorifiés, et de la même façon d'autres lieux et îles ; et chez nous se sont fait reconnaître la relique sacrée de saint Syméon le Métaphraste et celle de ce divin Mélétios ; et parmi les laïcs qui ont vécu selon Dieu, il y a la relique du thaumaturge parmi les saints, Michel Kapènos ; et parmi ceux qui descendent de la lignée impériale, celle du moine Joasaph Laskaris[a], mais aussi celle de Jean Vatatzès, qui repose à Magnésie ; et parmi les saints patriarches, celles d'Arsène et d'Athanase ; et certes oui, parmi les femmes, celle de Théodora, une femme simple, mais grande aux yeux de Dieu, peut-être en raison de sa vertu cachée[b] et connue de Dieu seul, *Lui qui sonde les profondeurs des cœurs* : or cette dernière, mes parents l'ont connue vivante et ont été témoins, après sa mort, de l'invention de sa sainte relique et de la proclamation de sa sainteté, elle qui repose <…>. Alors, est-ce qu'il ne te semble pas que le récit de telles histoires est propre à manifester le fait que Dieu est attaché à notre Église, que Son divin Esprit repose pleinement sur les saints de son obédience et qu'Il approuve leur foi et leurs œuvres et donne en compensation des récompenses à profusion, tandis qu'Il rejette l'Église latine et se détourne d'elle, qu'Il la considère comme étrangère et pensant différemment, et qu'Il tient ceux de son obédience pour *les brebis d'un autre enclos*, elles qui n'acceptent pas de vivre sous Son autorité pastorale, mais se laissent plutôt emporter vers des routes et des précipices impraticables, éparpillées et privées de pasteur, *devenues la proie facile des loups*, ou plutôt corrompues chaque jour

52. Sur le transfert des reliques byzantines en Occident, voir Commentaire historique, III.5, p. 150-153.

53. Le Mont Athos. Pour l'énumération des saints qui suit, voir Commentaire historique, III.5, p. 156-164.

τὴν μεγαλόπολιν ταύτην ἐλῃίσαντο, θαυματουργὰ ὄντα, ὡς αἱ περὶ αὐτῶν ἱστορίαι δηλοῦσι, μετὰ τὴν ἐκεῖσε μετακομιδὴν τοῦ θαυματουργεῖν παυσάμενα ; Κεῖνται οὕτως ἀνενέργητα, μόνῳ τῷ εἴδει γνωριζόμενα καὶ τῷ δηλωτικῷ ἑκάστου αὐτῶν ὀνόματι.

560 Παρ' ἡμῖν δέ, τῇ χάριτι τοῦ Κυρίου, καὶ τὰ ἀρχαιότερα τῶν ἁγίων λείψανα ὑπὲρ **13** ἀριθμὸν ψάμμου θαλάσσης τὰς θαυ|ματουργίας ἐνδείκνυνται, καὶ ὁ παντοδύναμος Κύριος μετὰ τὸ σχίσμα πολλοὺς τῶν ἡμετέρων ταῖς θαυματουργίαις ἐδόξασε, οὓς δὲ καὶ προφητικοῖς χαρίσμασιν ἐλάμπρυνε καὶ ἄλλαις θείαις ἐνεργείαις, ἔστιν οὗ καὶ δι' ὀλίγον ἀρετῆς κατόρθωμα, καὶ *τοὺς ἀστέρας πρότερον ἀριθμήσαις* ἢ τούτους· 565 καὶ ἅγια λείψανα ἐφανέρωσεν, ἀποδείξας ὅτι τὴν ἑκάστου τούτων ἀπεδέξατο πίστιν μετὰ τοῦ τῆς ἀρετῆς κατορθώματος, καὶ τοῖς πλουσίοις αὐτοῦ χαρίσμασι τούτους ἐδόξασε. Ἀπὸ γὰρ τοῦ μοναχικοῦ τάγματος, οἶδε πολλοὺς δοξασθέντας τὸ Ἅγιον Ὄρος, καὶ ἄλλοι τόποι καὶ νῆσοι· καὶ παρ' ἡμῖν δὲ πεφανέρωται τὸ ἱερὸν λείψανον τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ Μεταφραστοῦ καὶ τοῦ θείου τούτου Μελετίου· 570 καὶ ἀπὸ κοσμικῶν κατὰ Θεὸν πολιτευσαμένων, τοῦ θαυματουργοῦ ἐν ἁγίοις Μιχαὴλ τοῦ Καπηνοῦ· καὶ τῶν ἀπὸ βασιλικῆς καταγομένων σειρᾶς, μοναχοῦ δὲ Ἰωάσαφ τοῦ Λάσκαρη[a], ἀλλὰ καὶ Ἰωάννη τοῦ Βατάτζη, κείμενον ἐν τῇ Μαγνησίᾳ· καὶ ἀπὸ τῶν ἁγίων πατριαρχῶν, Ἀρσενίου καὶ Ἀθανασίου· ναὶ μὴν καὶ ἀπὸ γυναικῶν Θεοδώρας, τινὸς μετρίας γυναικός, παρὰ δὲ Θεῷ μεγάλης ἴσως διὰ τὴν 575 κεκρυμμένην[b] αὐτῆς ἀρετὴν καὶ Θεῷ μόνῳ γνωστὴν *τῷ τὰ βάθη τῶν καρδιῶν ἐρευνῶντι·* ἣν δὴ καὶ οἱ γεννησάμενοι ἡμᾶς ἴσασι ζῶσαν καὶ μετὰ τὸν αὐτῆς θάνατον αὐτόπται γεγόνασι τῆς εὑρέσεως τοῦ ἁγίου αὐτῆς λειψάνου καὶ τῆς ἀνακηρύξεως αὐτοῦ, ὃ δὴ καὶ κεῖται <...>. Τὸν γοῦν τῶν τοιούτων λόγον οὐ δοκεῖ σοι πρὸς παράστασιν εἶναι ἀξιόχρεων τοῦ ὅτι Θεὸς πρόσκειται μὲν τῇ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίᾳ, καὶ τὸ 580 θεῖον αὐτοῦ Πνεῦμα ἐπαναπέπαυται τοῖς ὑπ' αὐτὴν τελοῦσιν ἁγίοις, καὶ τὴν αὐτῶν πίστιν καὶ τὰ ἔργα προσδέχεται καὶ ἀντιμετρεῖ τὰς ἀμοιβὰς πλουσίως, τὴν δὲ λατινικὴν ἐκκλησίαν ἀποδιοπομπεῖται καὶ ἀποστρέφεται, καὶ ξένην ἡγεῖται καὶ ἀλλοτριόφρονα καὶ τοὺς ὑπ' αὐτὴν τελοῦντας *ἀλλοτρίας αὐλῆς πρόβατα* καὶ **13v** ὑπ' αὐτῷ τελεῖν ποιμένι μὴ καταδεχόμενα, ἀνοδίαις δὲ μᾶλλον | καὶ ἀβάτοις 585 κρημνοῖς φερόμενα, ἐσκορπισμένα καὶ ἀποίμαντα καὶ *λύκοις εὐάλωτα*, μᾶλλον

564 τοὺς-ἀριθμήσαις LEUTSCH, *Corpus paroemiographorum*, II, p. 4, 15 ‖ 575-576 τῷ-ἐρευνῶντι cf. JEAN CHRYSOSTOME, *In Psalmum 118 (homélies 1-3)*, dans PG 55, col. 687, l. 79 et col. 703, l. 41 ‖ 583 ἀλλοτρίας-πρόβατα cf. Jn 10, 16 ‖ 585 λύκοις εὐάλωτα cf. JEAN CHRYSOSTOME*, Lettres à Olympias*, éd. A.-M. MALINGREY, Paris 1968[2] (SC 13 bis), p. 252[44] (10, 3[44])

562 πολλοὺς M : πολλὰ Dos. ‖ 565 ἀπεδέξατο M : ἀπεδέξετο Dos. ‖ 569 ἁγίου M : ἱεροῦ Dos. ‖ 571 Καπηνοῦ M : Καπινοῦ Dos. ‖ 572 Λάσκαρη M : Λασκάρεως Dos. ‖ Ἰωάννη M : Ἰωάννου Dos. ‖ 575 κεκρυμμένην Dos. : κεκριμένην M ‖ 578 lacunam indicavi ‖ λόγον M p. c. : λόγων M a. c. ‖ 579 ἀξιόχρεων M p. c. : ἀξιώχρεων M a. c.

a. Λάσκαρη, Ἰωάννη : génitifs démotiques.
b. κεκρυμμένην : le sens commande l'emploi dans cette phrase du participe de κρύπτω plutôt que de κρίνω, et la leçon de Dosithée est donc meilleure.

par ces derniers, si bien qu'Il n'approuve pas la vertu soi-disant pratiquée par certains d'entre eux quelle qu'elle soit et ne donne pas non plus de récompense en retour, puisque *les œuvres sans une foi pieuse sont mortes* ?

LE MOINE. Gloire à toi Dieu ! Je rends de très nombreuses grâces à Dieu, protecteur de tous les hommes, parce qu'Il m'a aujourd'hui offert en exemple ta sainteté et qu'Il m'a jugé digne d'entendre de telles paroles qui vont droit à l'intelligence et s'attachent à la vérité, ou, pour mieux dire, ces saints discours.

LE HIÉROMNÈMON. Veux-tu que nous produisions aussi le témoignage de la bouche du Seigneur, le divin apôtre, qui sera d'accord avec de telles pensées ? S'adressant aux Romains, ou plutôt enseignant aux fidèles de toute la terre, celui-ci écrit : *Qui n'a pas l'Esprit du Christ ne lui appartient pas, mais si le Christ est en vous, bien que le corps soit mort déjà en raison du péché, l'Esprit est vie en raison de la justice. Et si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts donnera la vie aussi à vos corps mortels par son*[a] *Esprit qui habite en vous. Car si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez.* Vois-tu comme l'intelligence du bienheureux apôtre laisse clairement entendre que l'énergie divine de la divinité trishypostatique, qui habite dans les corps de ceux qui se sont rendus eux-mêmes dignes de devenir les réceptacles d'une telle grâce, donne la vie aux corps mortels eux-mêmes, en leur insufflant l'incorruptibilité, et les fait vivre toujours, du fait que leurs œuvres[54] sont mises à mort par eux-mêmes avec l'aide du divin Esprit ? Par conséquent il est clair que, là-bas, il ne se trouve pas d'exemple qu'une telle grâce repose pleinement sur quelqu'un, ni que les corps mortels soient dotés de vie grâce à l'Esprit, et là-bas les corps soumis à la corruption n'accèdent pas à l'incorruptibilité, et l'Esprit n'a pas consenti à résider en eux ; et même s'il a été permis que, chez certains d'entre eux, les œuvres du corps soient mises à mort, eh bien ce n'était certes pas avec l'aide du divin Esprit, lui qui, à cause de leur mauvaise doctrine, ne s'est pas installé en eux et n'a pas fait en eux la démonstration de sa propre énergie.

LE MOINE. Mais je crois que c'est au sujet de la vie en Christ et de la résurrection générale qu'une telle parole a été prononcée par l'apôtre.

LE HIÉROMNÈMON. Il n'était pas encore clair pour l'apôtre, ce mystère de l'incorruptibilité des corps avant la résurrection générale, car il n'avait pas encore été mis en œuvre ; mais Celui qui parlait en lui agissait aussi en tant qu'intellect, car Il connaissait toutes choses avant même le commencement tandis que l'apôtre enseignait sur la résurrection générale, et à ce sujet c'est ainsi que ceux qui ont appris par l'expérience doivent interpréter et recevoir

54. Les « œuvres du corps » : tout ce passage est une glose de la fin de la citation de Paul qui précède.

δὲ καὶ ὀσῶραι ὑπ' αὐτῶν διαφθειρόμενα, ὅθεν καὶ τὴν οἱανδήτινα παρ' ἐνίων τούτων δῆθεν ἐνεργουμένην ἀρετὴν οὐ προσδέχεται καὶ οὐδὲ ἀντιδίδωσιν ἀμοιβὰς διὰ τὸ *τὰ ἔργα εἶναι δίχα πίστεως εὐσεβοῦς νεκρά* ;

ΜΟΝΑΧΟΣ. Δόξα σοι ὁ Θεός. Χάριτας ὅτι πολλὰς ὁμολογῶ τῷ πάντων κηδεμόνι 590 Θεῷ ὅτι με τὴν σὴν ἁγιότητα τήμερον καθυπέδειξε, καὶ τοιούτων ῥημάτων πρὸς τῇ συνέσει καὶ ἀληθείας ἐχομένων, μᾶλλον δὲ ἁγίων λόγων, αὐτήκοον γενέσθαι ἠξίωσε.

ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Βούλει καὶ τὸ στόμα τοῦ Κυρίου, τὸν θεῖον ἀπόστολον, παράξωμεν τοῖς τοιούτοις συναινέσοντα ; Οὗτος τοῖς Ῥωμαίοις ἐπιστέλλων, μᾶλλον δὲ τοῖς 595 ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην πιστοῖς διδάσκων, γράφει· *εἴ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ· εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ Πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην· εἰ δὲ τὸ Πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ*[a] *Πνεῦμα ἐν ὑμῖν·* καὶ *εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνῄσκειν, εἰ δὲ* 600 *Πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.* Ὁρᾷς ὡς καὶ <ὁ> τοῦ μακαρίου ἀποστόλου νοῦς τοῦτο σαφῶς ὑπεμφαίνει ὡς ἡ θεία τῆς τρισυποστάτου θεότητος ἐνέργεια, ἡ τοῖς σώμασιν ἐνοικοῦσα τῶν ἀξίους ἑαυτοὺς ἀπεργασαμένων τοιαύτης χάριτος γενέσθαι δοχεῖα, αὐτὰ τὰ θνητὰ σώματα ζωοποιεῖ, ἀφθαρσίαν αὐτοῖς ἐνιεῖσα, καὶ ζῆν ἀεὶ ἀπεργάζεται διὰ τὸ θανατοῦσθαι ὑπ' αὐτῶν τὰς πράξεις αὐτῶν 605 τῷ θείῳ Πνεύματι ; Ὥστε δῆλον ὡς ἔνθα μὴ εὑρίσκεται ἡ τοιαύτη χάρις ἐπαναπαυομένη, οὐδὲ τὰ θνητὰ σώματα ζωοῦνται διὰ τοῦ Πνεύματος, καὶ ἔνθα μὴ τὰ τῇ διαφθορᾷ ὑποκείμενα σώματα εἰς ἀφθαρσίαν μετασκευάζονται, οὐδὲ τὸ Πνεῦμα **14** τούτοις ἐνσκηνῶσαι εὐδόκησε· εἰ δὲ καὶ τὰς σωματικὰς πρά|ξεις ἐν τισὶν τούτων ἐξεγένετο θανατωθῆναι, ἀλλ' οὐ τῷ θείῳ Πνεύματι πάντως, ὡς διὰ τὴν κακοδοξίαν 610 αὐτοῖς μὴ κατασκηνώσαντι μηδὲ τὴν οἰκείαν ἐν αὐτοῖς ἐνέργειαν ἐνδειξαμένῳ.

ΜΟΝΑΧΟΣ. Ἀλλ' οἶμαι περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς καὶ περὶ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως εἰρῆσθαι τὸ τοιοῦτον ῥητὸν παρὰ τῷ ἀποστόλῳ.

ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Οὐκ ἦν ἔτι δῆλον τῷ ἀποστόλῳ τὸ μυστήριον τοῦτο τῆς πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως τῶν σωμάτων ἀφθαρσίας, ὡς ἔτι μὴ ἐνεργηθέν· ἀλλ' ὁ ἐν 615 αὐτῷ λαλῶν ὃς καὶ νοῦς αὐτῷ ἐχρημάτιζεν, ἅτε τὰ πάντα γινώσκων καὶ πρὸ γενέσεως ἐν τῷ διδάσκειν τὸν ἀπόστολον περὶ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως, καὶ περὶ τούτου πείρᾳ μαθοῦσι οὕτω τὸ ῥητὸν ἐφερμηνεύειν καὶ δέχεσθαι ἄξιον. Τούτῳ καὶ

588 τὰ-νεκρά GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 38-41*, p. 306[46-47] (*Orat. 40, 45*) ; JEAN CHRYSOSTOME, *In Genesim (homélie 3)*, dans PG 53, col. 31, l. 50-51 ‖ 595-599 εἴ-ὑμῖν Rm 8, 9-11 ‖ 599-600 εἰ-ζήσεσθε Rm 8, 13

586 ὀσῶραι M : ὀσαιῶραι Dos. ‖ 599 αὐτοῦ Dos. : αὐτῷ M ‖ 600 ζήσεσθε M : ζήσεσθαι Dos. ‖ post καὶ add. ὁ Dos. ‖ 601 ἀποστόλου om. Dos. ‖ 610 μηδὲ ego : μὴ δὲ M Dos.

a. αὐτοῦ : l'auteur ne cite pas littéralement le texte de Paul et donne par erreur deux compléments à ἐνοικοῦν, αὐτῷ et ἐν ὑμῖν ; en fait αὐτοῦ est le complément de Πνεῦμα.

la parole. Cela s'applique aussi tout à fait à celle que voici : au moment de la résurrection générale *tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui auront entendu vivront, ceux qui auront fait le bien comme ceux qui auront fait le mal, mais les uns pour jouir de la vie éternelle et les autres de la condamnation*.

LE MOINE. Est-ce qu'il ne résulte pas de cette parole[55] que l'Esprit, de même qu'il est du Père, est aussi du Fils ? Il dit en effet *l'Esprit du Christ* et *l'Esprit de Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts*, c'est-à-dire le Père.

LE HIÉROMNÈMON. Selon la grâce et l'énergie transmises, moi aussi je suis d'accord, mais certes pas selon l'hypostase : car ce n'est pas selon l'hypostase que l'Esprit saint habite dans une créature quelle qu'elle soit ; il veut dire *les énergies de l'Esprit, celles qu'Isaïe se plaît à appeler « esprits »*.

LE MOINE. Et si tu prends l'Esprit sur le plan de l'énergie, comment se fait-il que l'apôtre, après avoir fait mention du Père et du Fils, a omis l'hypostase de l'Esprit[56] ?

LE HIÉROMNÈMON. N'as-tu pas appris dans les Évangiles que *le Fils et le Père viendront et qu'ils se feront une demeure chez nous* ? Ne sera-t-elle donc pas aussi avec eux, l'énergie de l'Esprit qui est inséparable et de même nature qu'eux ? Dans cette parole aussi, il faut en effet comprendre qu'eux aussi viendront selon l'énergie. Mais voici ce que dit saint Grégoire le théologien en expliquant cette parole de l'apôtre : *Professe avec Paul, lui qui fut élevé jusqu'au troisième ciel : il énumère tantôt ensemble les trois hypostases, et cela en inversant l'ordre, sans leur garder attentivement leur rang, faisant figurer dans l'énumération la même personne en tête, au milieu ou à la fin ; pour montrer quoi ? Leur égale dignité de nature*[a]*. Tantôt il fait mention des trois, tantôt de deux, tantôt d'un, dans l'idée que ce qui manque suit nécessairement. Tantôt il attribue à l'Esprit l'énergie de Dieu, dans l'idée que Dieu ne diffère nullement de l'Esprit ; tantôt au lieu de l'Esprit c'est le Christ qu'il met en avant*.

LE MOINE. Admettons ; mais selon la parole que tu as citée, ce sont toutes les dépouilles des hommes inspirés par Dieu, ou dirai-je aussi de telles femmes, qui devraient être conservées sans altération, et non pas les unes oui et les autres non.

LE HIÉROMNÈMON. Même si je peux facilement te fournir un éclaircissement sur ce point, je vais cependant laisser cela pour l'instant, car mon discours maintenant ne porte pas sur ces questions, et c'est comme en passant que tout ceci a été dit. Il faut reprendre le fil de la conversation et lui donner une fin appropriée ; par la suite, il faudra aussi éclaircir ce point ou d'autres.

55. Renvoi à la citation précédente de Paul aux Romains.

56. Le moine veut dire que dans les expressions de Paul *l'Esprit du Christ* et *l'Esprit de Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts*, sont mentionnées l'hypostase du Fils et l'hypostase du Père, mais seulement l'énergie de l'Esprit, si bien que l'hypostase de l'Esprit est absente.

γὰρ ἐφαρμόζει τὰ μάλιστα· ἐν δὲ τῇ κοινῇ ἀναστάσει *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσονται, καὶ οἱ τὰ ἀγαθὰ*
620 *ποιήσαντες καὶ οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες, ἀλλ' οἱ μὲν εἰς ἀπόλαυσιν ζωῆς τῆς αἰωνίου, οἱ δὲ τῆς κατακρίσεως.*

Μοναχος. Οὐκ ἐκ τούτου τοῦ ῥητοῦ παρίσταται ὅτι τὸ Πνεῦμα, ὥσπερ ἐστὶ τοῦ Πατρός, οὕτως ἐστὶ καὶ τοῦ Υἱοῦ ; *Πνεῦμα* γάρ φησιν *Χριστοῦ*, καὶ *Πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν*, τουτέστι τοῦ Πατρός.

625 Ἱερομνημων. Κατὰ τὴν μεταδοτικὴν χάριν καὶ ἐνέργειαν σύμφημι καὶ αὐτός, οὐ μὴν κατὰ τὴν ὑπόστασιν· οὐ γὰρ καθ' ὑπόστασιν ἐνοικεῖ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τῇ οἱᾳδήτινι κτίσει· *τὰς γὰρ ἐνεργείας* φησὶ *τοῦ Πνεύματος, πνεύματα φίλον τῷ Ἠσαΐᾳ καλεῖν*.

Μοναχος. Καὶ εἰ τὸ Πνεῦμα ἐπὶ τῆς ἐνεργείας λαμβάνεις, πῶς τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ
630 Υἱοῦ μνησθεὶς ὁ ἀπόστολος, τὴν ὑπόστασιν τοῦ Πνεύματος παρέλειψεν ;

Ἱερομνημων. Οὐκ ἔμαθες ἐν εὐαγγελίοις ὅπως *ὁ Υἱὸς καὶ ὁ Πατὴρ ἐλεύσεται καὶ μονὴν ποιήσει παρ' ἡμῖν* ; Μὴ γὰρ οὐκ ἔσται σὺν ἐκείνοις καὶ ἡ τοῦ ἀχωρίστου αὐτῶν καὶ ὁμοουσίου Πνεύματος ἐνέργεια ; Κἀν τούτῳ καὶ γὰρ τὸ κατ' ἐνέργειαν
14v ἐλεύσεσθαι καὶ αὐτοὺς ὑποληπτέον. Ἀλλὰ τοῦτο | τὸ ἀποστολικὸν ῥητὸν ἐξηγού-
635 μενος καὶ ὁ ἅγιος ἐν Γρηγορίοις θεολόγος λέγει· *μετὰ Παύλου θεολόγησον, τοῦ πρὸς τρίτον οὐρανὸν ἀναχθέντος, ποτὲ μὲν συναριθμοῦντος τὰς τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τοῦτο ἐνηλλαγμένως, οὐ τετηρημένως ταῖς τάξεσι, προαριθμοῦντος, ἐναριθμοῦντος, ὑπαριθμοῦντος τὸ αὐτό· ἵνα τί δηλώσῃ ; Τὴν ἰσοτιμίαν τῆς φύσεως*[a]*. Ποτὲ δὲ τῶν τριῶν μεμνημένου, ποτὲ δὲ τῶν, ἤ τινος, ὡς ἑπομένου πάντως τοῦ λείποντος. Καὶ ποτὲ μὲν*
640 *τὴν ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ τῷ Πνεύματι διδόντος ὡς οὐδὲν διαφέροντος, ποτὲ δὲ ἀντὶ τοῦ Πνεύματος τὸν Χριστὸν ἐπιφέροντος.*

Μοναχος. Ἔστω ταῦτα· ἀλλὰ καθ' ὃν εἴρηκας λόγον, πάντα τὰ τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν ἢ λέγω καὶ γυναικῶν τοιούτων λείψανα ἔδει συντηρεῖσθαι ἀδιαλώβητα, οὐχὶ τῶν μὲν οὕτως, τῶν δ' οὔ.

645 Ἱερομνημων. Εὐκόλως ἔχων σοι τὴν περὶ τούτου διασάφησιν ἐπεξεργάσασθαι, τό γε νῦν ὅμως παραλείψω τοῦτο· ἔστι γὰρ οὐ περὶ τούτων νῦν ὁ λόγος ἡμῖν, ἀλλ' ὡς ἐν παρόδῳ καὶ ταῦτα λέλεκται. Ἐπὶ δὲ τὸν εἱρμὸν ἐπανακτέον τοῦτον καὶ τὸ πρόσφορον τέλος αὐτῷ δοτέον· ἐς ὕστερον δὲ καὶ τὸ περὶ τούτου ἢ καὶ περὶ ἄλλων σαφηνιστέον.

618-621 πάντες-κατακρίσεως cf. Jn 5, 28-29 ‖ 627-628 τὰς-καλεῖν Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, p. 318$^{4-5}$ (*Orat. 41, 3*) ; cf. Is 11, 2-3 ‖ 631-632 ὁ Υἱὸς-ἡμῖν Jn 14, 23 ‖ 635-641 μετὰ-ἐπιφέροντος Grégoire de Nazianze, *Discours 32-37*, p. 224^{1}-226^{9} (*Orat. 34, 15*)

622 οὐκ om. Dos. ‖ 633 κἀν ego : κἂν M κᾀν Dos. ‖ 636 τὰς om. Dos. ‖ 637 ἐναριθμοῦντος Dos. : ἐναρθμοῦντος M ‖ 643 λέγω M : (λέγω) Dos. ‖ 647 τοῦτον M : τούτων Dos.

a. ἵνα-φύσεως : le texte de cette citation de Grégoire de Nazianze donné par Agallianos diffère de l'édition proposée par F. Combefis, reprise dans l'édition de C. Moreschini, qui donne : Ἵνα τί ; < Ἵνα> δηλώσῃ τὴν ἰσοτιμίαν τῆς φύσεως.

Le moine. Et quel est le fil de la conversation ?
Le hiéromnèmon. Elle a démontré que Dieu, comme Il apprécie la rectitude des dogmes de notre Église, produit des signes divins à travers elle et ses enfants, aussi bien de leur vivant qu'après leur mort, par la révélation des saintes reliques ; rien de cela n'existe dans l'Église des Latins, puisque Dieu s'en détourne complètement et l'a en horreur en raison de sa mauvaise doctrine.
Le moine. Il en est ainsi en vérité.
Le hiéromnèmon. Mais les âmes sacrilèges, les âpres diffamateurs de la réalité, les pourfendeurs de tout ce qui est louable, les traîtres à la vérité, les défenseurs du mensonge, les mauvais interprètes[a] de la théologie du Seigneur, les fossoyeurs des dogmes droits et précepteurs des dogmes biaisés, les calomniateurs des saints ont osé dire – oh langue souillée et âme impure ! – que ces derniers avaient été frappés d'excommunication par le pape et que, pour cette raison, ils ne se décomposaient pas, non parce qu'ils avaient été rangés par Dieu parmi les saints. Et à propos des miracles, dans un esprit et avec un ton encore plus insolents – mais ma raison se hérisse et mon discours se brise au moment d'énoncer leurs inepties, ou plutôt les préceptes de l'impiété ! Que ce soit dit cependant : au sujet des saintes reliques, alors qu'ici elles étaient miraculeuses, que depuis leur transfert chez les Italiens elles gisent là, inefficaces, mais que celles qui ont été déposées à nouveau ici accomplissent des actions miraculeuses, eux disent que les miracles sont bons pour les incroyants, tandis que pour les croyants, quel besoin y a-t-il de miracles ?
Le moine. Seigneur, prends pitié ! Je me suis hérissé tout entier et j'ai la chair de poule à entendre ces paroles qui donnent le frisson !
Le hiéromnèmon. Oui, Seigneur, prends pitié et sauve tout orthodoxe d'une impiété telle que la leur ! Mais ceux qui sont dans l'obscurité quant à la lumière, ceux qui n'ont aucune part à la sagesse, que l'apôtre le premier a appelés *des enfants ballottés et emportés à tout vent de la doctrine, au gré de l'imposture des hommes et de leur astuce à fourvoyer dans l'erreur*, ceux dont l'intelligence a été obscurcie et qui sont devenus étrangers à la vie de Dieu, à cause de l'ignorance qui est en eux, à cause de l'endurcissement de leur cœur, ne pouvant dissimuler leur propre honte, s'élancent contre les saints, contestent la puissance de Saint-Esprit et blasphèment contre lui, faisant la même chose que ceux qui dénonçaient mon Jésus en disant *c'est par le prince des démons qu'il expulse les démons* et non par la puissance de l'Esprit – *blasphème impardonnable dans le siècle présent comme dans le futur* ainsi que l'a déclaré le Christ lui-même. Toi, l'infâme, qui que tu sois qui dis ces choses, qu'y a-t-il donc de commun entre le pape et ces saints-là, l'empereur Laskaris ou Syméon ou Michel ou ladite

650 Μοναχος. Καὶ ποῖός ἐστιν ὁ τοῦ λόγου εἱρμός ;
Ἱερομνημων. Ὁ λόγος ἀπέδειξεν ὅτι ἀρεσκομένου τοῦ Θεοῦ τῇ τῶν δογμάτων ὀρθότητι τῆς καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίας, δι' αὐτῆς καὶ τῶν αὐτῆς τροφίμων τὰς θεοσημείας ἐργάζεται, καὶ ζώντων καὶ μετὰ θάνατον, καὶ τῇ τῶν ἁγίων λειψάνων ἀναδείξει· ὧν οὐδέν ἐστιν ἐν τῇ κατὰ Λατίνους, ὡς ἀποστρεφομένου πάντως τοῦ
655 Θεοῦ καὶ μυσαττομένου ταύτην διὰ τὴν κακοδοξίαν αὐτῆς.
Μοναχος. Οὕτως ἔχει φιλαλήθως.
Ἱερομνημων. Ἀλλ' οἱ βέβηλοι τὰς ψυχάς, οἱ πικροὶ τοῦ ὄντος συκοφάνται, οἱ κατήγοροι τῶν ἐπαινετῶν, οἱ τῆς ἀληθείας προδόται, οἱ τοῦ ψεύδους προήγοροι,
15 οἱ τῆς τοῦ Κυρίου θεολογίας παρεξηγηταί[a], οἱ τῶν ὀρθῶν δογμάτων ἀ|θετηταὶ καὶ
660 τῶν σκολιῶν ὑφηγηταί, οἱ τῶν ἁγίων διάβολοι ἐτόλμησαν εἰπεῖν, ὢ γλώσσης μιαρᾶς καὶ ψυχῆς ἀκαθάρτου, ὅτι τῷ ἀφορισμῷ τοῦ πάπα καθυπεβλήθησαν οὗτοι καὶ διὰ τοῦτο διέμειναν ἀδιάλυτοι, οὐχ ὅτι παρὰ τῷ Θεῷ ἐν ἁγίοις τετάχαται. Καὶ περὶ τῶν θαυμάτων πάλιν τολμηροτέρᾳ γνώμῃ καὶ γλώσσῃ, ἀλλὰ φρίττει μου ὁ λογισμὸς καὶ διακόπτεται ὁ λόγος τὰ τούτων λέγειν ληρήματα, μᾶλλον δὲ τὰ τῆς
665 ἀσεβείας κηρύγματα. Εἰρήσθω δὲ ὅμως· περὶ τῶν ἁγίων λειψάνων ὅπως ἐνταῦθα μὲν ἦσαν θαυματουργά, μετενεχθέντα δ' ἐν τῇ τῶν Ἰταλῶν κεῖνται ἀνενέργητα, τὰ δ' ἐναπολειφθέντα πάλιν ἐνεργοῦσι τὰς θαυματοποιΐας ἐνταῦθα, λέγουσιν ὅτι τὰ θαύματα τοῖς ἀπίστοις, τοῖς δὲ πιστοῖς τίς χρεία θαυμάτων ;
Μοναχος. Κύριε, ἐλέησον. Ἔφριξα ὅλος ὁλοτελῶς καὶ τὸ δέρμα μου ἐπὶ τὴν ἐμὴν
670 ἀνήχθη κορυφὴν τούτων τῶν φρικτῶν ἀκούσας λόγων.
Ἱερομνημων. Ναί, Κύριε, ἐλέησον καὶ ῥῦσαι πάντα ὀρθόδοξον τῆς τοιαύτης αὐτῶν δυσσεβείας. Ἀλλ' οἱ σκοτεινοὶ περὶ τὸ φῶς, οἱ τῆς σοφίας ἀμέτοχοι, οὓς ὁ ἀπόστολος φθάσας κέκληκε *νηπίους κλυδωνιζομένους καὶ περιφερομένους παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας, ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν τῇ πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς*
675 *πλάνης*, οἱ ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες καὶ ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ, διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν, συγκαλύψαι τὸ οἰκεῖον αἶσχος οὐκ ἔχοντες, ὁμόσε φέρονται κατὰ τῶν ἁγίων καὶ τὴν δύναμιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος διαβάλλουσι καὶ εἰς αὐτὸ βλασφημοῦσι, ταὐτὸν ποιοῦντες τοῖς τὸν ἐμὸν Ἰησοῦν συκοφαντήσασιν, ὅτι *ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων*
680 *ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια* καὶ οὐκ ἐν δυνάμει Πνεύματος, ἣν δὴ *βλασφημίαν καὶ ἀσυγχώρητον εἶναι ἔν τε τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι* αὐτὸς ὁ Χριστὸς ἀπεφήνατο. Τί
15v γὰρ δὴ κοινὸν τῷ πάπᾳ, ὢ μιαρὲ | ὅστις ποτ' ἂν ᾖς ὁ ταῦτα λέγων, καὶ τοῖς ἁγίοις τούτοις, Λάσκαρῃ τῷ βασιλεῖ ἢ τῷ Συμεὼν ἢ τῷ Μιχαὴλ ἢ τῇ δεῖνα γυναικί ;

665-666 ἐνταῦθα-ἀνενέργητα cf. *supra* l. 556-558 ‖ 673-675 νηπίους-πλάνης Ep 4, 14 ‖ 679-680 ἐν-δαιμόνια Mt 9, 34 ; Mc 3, 22 ‖ 680-681 βλασφημίαν-μέλλοντι cf. Mt 12, 31-32 et Mc 3, 28-29

658-659 post προήγοροι οἱ Dos. ἡ M ‖ 667 ἐναπολειφθέντα ego : ἐν ἀπολειφθέντα M ἐναποληφθέντα Dos. ‖ 682 ᾖς Dos. : ἧς M ‖ 683 Λάσκαρῃ M : Λασκάρεϊ Dos. ‖ δεῖνα M : δείνᾳ Dos.

a. παρεξηγηταί : mot rare, voir les attestations données par LBG, *s.v.* παρεξηγητής.

femme ? Le pape excommunie en effet tous les Grecs d'un seul coup, et il faudrait finalement qu'ensemble tous ceux qui sont nés et morts après le schisme demeurent, à cause de l'excommunication lancée par celui-là, privés de décomposition, et non pas seulement les quelques-uns peu nombreux qui ont vécu une vie sainte et vénérable. Et comment son excommunication pourrait-elle nous atteindre, alors que, prononcée contre *ceux de son propre enclos*, elle reste inefficace, parce qu'il manque à celui qui la prononce le pouvoir et la grâce de l'Esprit divin ? Mais peut-être qu'elle touche le vénérable Arsène et le divin Mélétios, parce qu'ils se sont opposés de front aux latino-phrones et ouvertement au latinisme, ainsi qu'au pape lui-même, c'est cela que tu dis ? Eh bien écoute mes paroles et comprends-les grâce à la vérité : le patriarche Arsène, d'entre les saints, a excommunié[a] l'empereur Michel ; cet empereur a châtié le divin Mélétios parce qu'il avait été incapable de lui faire accepter les idées latines ; voici qu'ils sont morts tous les trois et qu'ils reposent ici, si je peux m'exprimer ainsi, sans se décomposer. Sois donc toi-même juge, en recevant de moi la redevance[57][b], et, comme les trois ont été réunis, confronte-les l'un à l'autre : jette un coup d'œil, fais-toi une idée précise, dis en conscience lequel a été excommunié et lequel est saint. Eh bien, même pour un aveugle c'est évident, et ce ne le serait pas pour toi, qui serais plus mal loti qu'un aveugle ? Est-ce nous qui sommes infidèles, et de ce fait le pouvoir d'accomplir des miracles existe chez nous, ou est-ce les Italiens qui sont fidèles, et de ce fait les puissances sont inactives chez eux, oh qui suis-je pour parler ainsi[c] ? Vois-tu que tu déraisonnes comme un homme ivre et que ta langue profère le contraire de ce que tu veux ? Pour que nous allions croire à quel autre Dieu que celui auquel nous croyons ? Ne croyons-nous pas au même Dieu que ces saints-là, et celui qu'ils ont adoré, ne l'adorons-nous pas nous aussi ? Mais peut-être as-tu honte d'entendre ce qui est vrai, c'est-à-dire que les saints, les anges et toute puissance et énergie divine et Dieu lui-même ont en horreur la foi, les dogmes et les usages des Italiens, qu'ils ont désespéré de leur retour, car ceux-ci souffrent d'un mal sans remède, et que, pour cette raison, les signes divins sont inactifs chez eux ; comme tu ne sais où te retrancher, tu t'élances vers de telles voies impraticables sans avoir conscience de penser et de dire cela contre ta propre tête et ta propre âme : comment en effet se pourrait-il que la puissance du divin Esprit agisse chez eux alors qu'il est blasphémé par eux ? N'as-tu pas entendu dans les Évangiles que *dans la ville de <Nazareth> il n'y avait pas de miracles à cause de l'impiété de ses habitants* ? Comme les Italiens sont tombés dans un état désespéré et incorrigible, même les saints ont éprouvé à leur égard de la répulsion, et Dieu les a délaissés ; mais ils ne vivent plus qu'une vie de porcs, selon leurs désirs !

57. Les juges se faisaient rétribuer pour leurs services.

Ὁ πάπας γὰρ ἅπαξ ἅπαντας τοὺς Γραικοὺς ἀφορίζει, καὶ λοιπὸν ἔδει πάντας ὁμοῦ
685 τοὺς μετὰ τὸ σχίσμα γεννηθέντας καὶ θανόντας διὰ τὸν ἀφορισμὸν ἐκείνου ἀδια-
λύτους μεῖναι, οὐχ ὅτι <τι>νὰς εὐαριθμήτους ἁγίως καὶ ὁσίως βιώσαντας. Καὶ πῶς
ἂν εἶχεν ἡμῶν καθικέσθαι ὁ ἐκείνου ἀφορισμός, ὅπου γε κατὰ τῶν ἀπὸ *τῆς ἰδίας
αὐλῆς* ἐκφωνούμενος, ἀνενέργητος μένει, δι' ἣν ἔχει στέρησιν ἐξουσίας καὶ
χάριτος τοῦ θείου Πνεύματος ὁ τοῦτον ἐκφωνῶν ; Ἀλλ' ἴσως τοῦ ἱεροῦ Ἀρσενίου
690 καθαπτόμενος καὶ τοῦ θείου Μελετίου, ὅτι κατὰ πρόσωπον τοῖς λατινόφροσιν
ἀντετάξαντο καὶ τῷ λατινισμῷ προδήλως καὶ αὐτῷ τῷ πάπᾳ, ταῦτα φῄς ;
Ἀλλ' ἄκουε παρ' ἐμοῦ καὶ σύνες τῇ ἀληθείᾳ· ὁ ἐν ἁγίοις πατριάρχης Ἀρσένιος
ἠφόρισε[a] τὸν βασιλέα Μιχαήλ· ὁ βασιλεὺς οὗτος τιμωρητικῶς μετῆλθε τὸν θεῖον
Μελέτιον ὅτι μὴ οἷός τ' ἐγένετο σύμφρονα τοῦτον σχεῖν τοῖς λατινικοῖς· ἀπέθανον
695 δὴ καὶ οἱ τρεῖς καὶ ἐς δεῦρο κεῖνται, ἵν' οὕτως εἴπω, ἀδιάλυτοι. Γενοῦ τοίνυν αὐτὸς
κριτής, παρ' ἐμοῦ τὸ δόσιμον[b] λαβών, καὶ συναχθέντων τῶν τριῶν, παράθες
ἕκαστον ἑκάστῳ· ἐπίβαλε τὰς ὄψεις, κατανόησον ἀκριβῶς, εἰπὲ μετὰ συνειδήσεως
τίς ὁ ἀφωρισμένος, ποῖος ὁ ἅγιος. Ἀλλὰ καὶ τυφλῷ δῆλον, κἂν μὴ σοὶ καὶ τυφλοῦ
χεῖρον διακειμένῳ ; Εἰ δὲ ἄπιστοι ἡμεῖς, καὶ διὰ τοῦτο αἱ τῶν θαυμάτων ἐνέργειαι
700 παρ' ἡμῖν, οἱ δὲ Ἰταλοὶ πιστοί, καὶ διὰ τοῦτο ἀργοῦσιν αἱ δυνάμεις παρ' αὐτοῖς,
ὢ τίς εἴπω[c] ; Ὁρᾷς ὅτι ὡς μεθύων παραφρονεῖς καὶ τἀναντία οὗ βούλει ἡ σὴ
προφέρει γλῶττα ; Ἵνα τίνι πιστεύσωμεν ἄλλῳ Θεῷ παρ' ὃν πιστεύομεν ; Οὐ τὸν
αὐτὸν ἐκείνοις τοῖς ἁγίοις πιστεύομεν, καὶ ᾧ λελατρεύκασιν ἐκεῖνοι καὶ ἡμεῖς
16 λατρεύομεν ; | Ἀλλ' αἰσχυνόμενος ἴσως ἀκοῦσαι ὅπερ καὶ ἀληθές, ὅτι μυσάττονται
705 καὶ ἅγιοι καὶ ἄγγελοι καὶ πᾶσα δύναμις καὶ ἐνέργεια θεία καὶ αὐτὸς ὁ Θεὸς καὶ τὴν
πίστιν καὶ τὰ δόγματα καὶ τὰ ἔθη τῶν Ἰταλῶν, ὅτι τὴν αὐτῶν ἐπιστροφὴν ἀπε-
γνώκεισαν, διὰ τὸ ἀνιάτως νοσεῖν αὐτούς, καὶ διὰ τοῦτο ἀργοῦσιν αἱ θεοσημεῖαι
παρ' αὐτοῖς, οὐκ ἔχων ποῦ καταφυγεῖν, ἐπὶ τὰς τοιαύτας ἀνοδίας φέρῃ καὶ κατὰ
τῆς σαυτοῦ κεφαλῆς καὶ ψυχῆς ταῦτα διανοούμενος καὶ λέγων οὐκ αἰσθάνῃ· πῶς
710 γὰρ ἐνεργήσῃ παρ' αὐτοῖς ἡ τοῦ θείου Πνεύματος δύναμις τοῦ βλασφημουμένου
παρ' αὐτῶν ; Οὐκ ἤκουσας ἐν εὐαγγελίοις ὅτι *ἐν τῇ <Ναζαρὲτ> θαύματα οὐκ ἐγίνοντο
διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν* ; Εἰς ἀπόγνωσιν γὰρ τῆς διορθώσεως ἐμπεσόντων τῶν
Ἰταλῶν, καὶ οἱ ἅγιοι αὐτοὺς ἐβδελύξαντο, καὶ ὁ Θεὸς ἀπ' αὐτῶν ἐξέλιπε· ζῶσι
δὲ μόνον χοιρώδη βίον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν.

687-688 τῆς ἰδίας αὐλῆς Jn 10, 16 ‖ 711-712 ἐν-αὐτῶν cf. Mc 6, 5-6 ; Mt 13, 58

686 οὐχ ὅτι <τι>νὰς ego : οὐχ ὅτι νὰς M οὐχὶ τινὰς Dos. ‖ 691 αὐτῷ τῷ πάπᾳ M : τῷ αὐτῷ πάπᾳ Dos. ‖ 693 ἠφόρισε M : ἀφώρισε Dos. ‖ 696 τὸ δόσιμον Dos. : τὴν δόσιμον M ‖ 697 ἐπίβαλε M : ἐπίβαλλε Dos. ‖ 699 διακειμένῳ ; interpunxi ‖ 701 τίς M : τί Dos. ‖ εἴπω ; interpunxi ‖ 702 τίνι M p. c. : τίνο M a. c. ‖ 710 ἐνεργήσῃ M : ἐνεργήσει Dos. ‖ 711 Ναζαρὲτ Dos. : lacunam fert M ‖ ἐγίνοντο M : ἐγένοντο Dos.

a. ἠφόρισε : forme attestée à partir de l'époque médiobyzantine à côté de ἀφώρισε ; on trouve aussi la forme avec un double augment ἠφώρισε.
b. τὸ δόσιμον : la forme féminine que donne le manuscrit n'est pas attestée, au contraire de la forme neutre que j'ai retenue.
c. ὢ τίς εἴπω : il faut comprendre τίς εἰμι ἵν' εἴπω.

L'échec de l'Union de Florence

Mais le fainéant chef[58] de notre nation et les dirigeants de notre Église ne regardèrent pas leur propre faiblesse et ne comprirent pas à quelle misérable extrémité ils avaient été réduits, ni qu'ils étaient dépourvus de tout à la fois, de territoires, de cités, de nations, d'îles, de l'Orient et de l'Occident, et aussi d'argent, de propriétés, de troupes – troupes sur terre et sur mer –, de puissance, de richesse, d'apparat, pour ne pas dire même de leurs propres corps, du fait, sans doute, de nos péchés ; à cause de tout cela, il nous était possible de comprendre l'irritation de Dieu contre nous et, en nous détachant de toutes choses, de nous consacrer à Dieu Lui-même et de demander l'expiation de nos fautes de la manière qui convient, et ensuite le redressement de nos propres affaires, et après cela, celui des étrangers. Mais eux nourrissaient des pensées qui les dépassaient et étaient gonflés de suffisance – suffisance qui était devenue pour ainsi dire leur seconde nature depuis longtemps en se déposant dans leur âme, et à cause de laquelle l'ennemi de notre peuple a chuté *en s'imaginant égal à Dieu*[59] – ; comme ils croyaient pouvoir faire plus que les saints ou les anges ou la puissance divine elle-même, ils conçurent l'idée de s'embarquer pour l'Italie afin de redresser la foi des nations de ces régions. Qui étaient-ils ? Des hommes qui n'étaient même pas capables d'équiper un navire avec un mauvais banc de rameurs[a] ! Emmenant avec eux quels théologiens ? Mais sois bon avec moi, Seigneur, et ne me pousse pas à exposer leurs vertus : hormis le saint métropolite d'Éphèse en effet, qui était paré à la fois d'une vie sainte et de la science des lettres, et quelques autres très peu nombreux qui prétendaient mener une vie digne, tout en étant incultes, tous les autres, pour rester digne dans mes propos, étaient largement inaptes à de tels travaux et n'en avaient pas la moindre expérience. Mais quelle partie de ceux qui contribuaient à cette entreprise emmenaient-ils ? Rien d'autre que leurs ventres vides, et chaque jour ces derniers n'avaient nul autre souci que de se récrier auprès du pape « donne-nous à manger, donne ce dont nous avons besoin ! ». Et ce qu'ils recevaient ne les rassasiait pas, si bien qu'ils ont subi le même sort que les moineaux qui, à cause de leur estomac vorace, tombent dans certains rets ou filets : certains d'entre eux, lorsque, pour les dresser, les jeunes gens les apprivoisent et leur montrent de la nourriture avec des claquements de langue, bien qu'ils soient attachés par une ficelle, s'envolent peu à peu vers ce qu'on appelle les échelles ; et ces moineaux, qui souvent traversent en volant une grande distance,

58. C'est le seul terme ἀργηγός qui est traduit par cette expression, car Agallianos fait un jeu de mots en combinant ἀρχηγός, qui signifie « chef », avec la racine ἀργ- qu'on retrouve dans ἀργός, « inactif ». On trouve le même genre de jeu visant à donner au terme forgé un sens péjoratif avec πατριάρχης et φατριάρχης (voir par exemple HOFMANN, *Orientalium documenta minora*, n° 45, p. 70[20]). Le même jeu de mots revient *infra* l. 834.

59. Allusion à la déchéance originelle de Satan.

715 Ἀλλ’ ὁ τοῦ ἡμετέρου ἔθνους ἀργηγὸς καὶ οἱ τῆς καθ’ ἡμᾶς ἐκκλησίας προστάται, μὴ πρὸς τὴν οἰκείαν ἀσθένειαν ἀπιδόντες, μηδὲ συνιέντες ἐν οἵᾳ τῶν δυστυχιῶν ἐσχατιᾷ κατηνέχθησαν, μηδ’ ὅτι πάντων ἁπαξαπλῶς ἐστέρηνται, τόπων, πόλεων, ἐθνῶν, νήσων, ἀνατολῆς καὶ δύσεως, ἔτι δὲ χρημάτων, κτημάτων, στρατευμάτων, τῶν κατ’ ἤπειρον στρατευμάτων, τῶν κατὰ θάλασσαν, δυνάμεως, πλούτου, 720 φαντασίας, ἵνα μὴ καὶ τῶν ἰδίων εἴπω σωμάτων, διὰ τὰς ἡμετέρας ἴσως ἁμαρτίας· ἐξ ὧν ἦν δυνατὸν ἡμᾶς συνιέναι τὴν καθ’ ἡμῶν τοῦ Θεοῦ ἀγανάκτησιν καὶ πάντων ἀφεμένους αὐτῷ τῷ Θεῷ προσχεῖν καὶ ἱλασμὸν τῶν ἐπταισμένων αἰτεῖν τοῖς προσήκουσι τῶν τρόπων, εἶτα καὶ τὴν τῶν πραγμάτων διόρθωσιν τῶν οἰκείων, καὶ μετὰ ταῦτα τῶν ἀλλοτρίων. Οἱ δὲ τὰ ὑπὲρ αὐτοὺς φρονήσαντες καὶ τῇ οἰήσει 725 φυσηθέντες, ἥτις ὡς φύσις γέγονεν αὐτοῖς τῷ μακρῷ χρόνῳ, ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν **16v** ἐφι|ζάνουσα, ἐξ ἧς καὶ ὁ τοῦ ἡμετέρου γένους πολέμιος πέπτωκεν *ἰσοθεΐαν φαντασθείς*, καὶ πλέον δυνήσεσθαι οἰηθέντες ἢ οἱ ἅγιοι ἢ ἄγγελοι ἢ αὐτὴ ἡ θεία δύναμις, ἐς Ἰταλίαν ἀποπλεῦσαι διενοήθησαν ἐπὶ διορθώσει τῆς πίστεως τῶν ἐκεῖσε ἐθνῶν. Τίνες ; Οἱ μηδὲ πλοῖον δύσσελμον[a] παρασκευάσαι ἰσχύοντες. Τίνας θεολόγους ἐπι- 730 φερόμενοι ; Ἀλλ’ ἵλεως γενοῦ μοι, Κύριε, καὶ μὴ πρὸς ἐξήγησιν τῶν ἀρετῶν αὐτῶν ἐξάξῃς με· πλὴν γὰρ τοῦ ἁγίου τοῦ Ἐφέσου, ὅτι καὶ βίῳ ἁγίῳ καὶ σοφίᾳ λόγων κεκόσμητο, καὶ ἄλλων τινῶν λίαν εὐαριθμήτων βίου σεμνότητα δῆθεν μετερχομένων, ἀλόγων δέ, οἱ ἄλλοι πάντες, ἵνα σεμνότερον εἴπω, ἦσαν ἀνάρμοστοι τοῖς τοιούτοις ἐκ πολλῶν καὶ πείρας οὐδ’ ἡστινοσοῦν μέτοχοι. Ἀλλὰ καὶ τί τῶν πρὸς τὰ 735 τοιαῦτα συντεινόντων ἐπεφέροντο ; Οὐδὲν ἄλλο εἰ μὴ τὰς ἑαυτῶν κοιλίας κενάς, καὶ δι’ ἡμέρας ἑκάστης οὐδενὸς ἄλλου προσῆν αὐτοῖς ἡ φροντίς, εἰ μὴ καταβοᾶν τοῦ πάπα· δὸς ἡμῖν φαγεῖν, δὸς τὰ πρὸς χρείαν. Καὶ λαμβάνοντες οὐκ ἐπίμπλαντο, ὥστε ταὐτὸν πεπόνθασι στρουθοῖς τοῖς διὰ τὴν λίχνον γαστέρα πάγαις τισὶν ἢ δικτύοις ἐμπίπτουσιν· ὧν τινα, ἐν τῷ τιθασσεύεσθαι τῶν ἡμερούντων αὐτὰ νέων, 740 τροφὴν παραδεικνύντων μηρίνθῳ προσηρτημένα ποππύσμασί τισι, τὰς παρ’ αὐτοῖς λεγομένας σκάλας κατὰ μικρὸν ἀνίπτανται· ἃ καὶ πολλάκις μεγάλην διάστασιν

726-727 ἰσοθεΐαν φαντασθείς cf. Jean Chrysostome, *In Genesim (homélie 12)*, dans PG 53, col. 103, l. 32 ; *ibid. (homélie 18)*, col. 151, l. 8

715 ἀλλ’ ὁ M : ὁ δὲ Dos. ‖ ἀργηγὸς M : ἀρχηγὸς Dos. ‖ 716 μηδὲ ego : μὴδε M μὴ δὲ Dos. ‖ 717 μηδ’ ὅτι M : μὴ δ’ ὅτι Dos. ‖ 724 οἰήσει M : οἰήσῃ Dos. ‖ 725 τῷ ego : τὰς M ὡς Dos. ‖ 727 post ἅγιοι ἢ add. οἱ Dos. ‖ 729 δύσσελμον ego : δίσελμον M Dos. ‖ 733 σεμνότερον om. Dos. ‖ 737 ἐπίμπλαντο Dos. : ἐπίπλαντο M ‖ 739 ὧν M : ὥς Dos.

a. δύσσελμον : mot rare, voir l’unique attestation donnée par LBG, *s.v.* δύσσελμος.

échouent cependant à obtenir la nourriture; c'est une épreuve semblable qu'ont subie aussi les nôtres pour s'être pliés peu à peu à la volonté de ceux qui les nourrissaient. Mais cependant, cela étant, le susdit concile fut réuni. Quel en fut le résultat, à la hauteur de toutes ces prémices? Moi, de fait, je ne vois rien de bon: au lieu de l'union, la rupture; au lieu de l'amitié, la haine; au lieu de la concorde, la discorde; et le fait que ce peuple infortuné qui aspirait à la piété a été exposé à l'affront tant des Agarènes athées que des Juifs impies, en un mot de tous ceux qui diffèrent en matière de foi, de sorte que nous sommes raillés et injuriés par tous sous prétexte que nous avons perdu la foi et que nous ne savons pas à quoi nous croyons, et tout ce que la langue ne peut dire.

Intermède

Le moine. Mais s'il te plaît, arrête cette envolée de paroles et donne-moi des explications, à moi qui t'interroge.
Le hiéromnèmon. Si, sur ce que tu as entendu, tu veux à nouveau poser une question, en mettant en avant un autre problème et en nous le faisant connaître, pourvu que Dieu nous assiste et *nous donne d'ouvrir la bouche pour parler*, tu obtiendras autant d'éclaircissements que possible; car maintenant, vois-tu, comme tu es arrivé à l'improviste, tu nous as incité à nous laisser malgré nous emporter aussi loin dans la discussion en poussant peu à peu le questionnement, et certaines paroles ont même été prononcées dont nous ne voulions pas qu'elles sortent de notre bouche devant des inconnus. Il faut en effet nous garder des trahisons dont nous avons parlé au début[60], en aucune façon par crainte qu'il ne nous arrive quelque chose de grave physiquement – car si quelque chose doit s'ensuivre, ce sera plutôt édifiant et salvateur –, mais *par ménagement des persécuteurs*, a dit untel, *afin de ne pas leur fournir un prétexte pour faire le mal.*
Le moine. Anathème sur ceux qui font cela, et s'il y a un traître, comme tu le redoutes, *que le Seigneur le retranche et lui assigne sa part parmi les hypocrites.*
Le hiéromnèmon. Ce n'est pas seulement cela, mais l'heure tardive et le fait d'avoir parlé sans interruption nous mettent de mauvaise humeur, et cet état à présent nous incite à arrêter la discussion. Mais un autre jour, quand tu voudras, tu en apprendras plus sur ce que tu veux.
Le moine. Accorde-moi ton attention à moi qui te supplie! Mais je crois que tu as été convaincu par les saints de supporter la fatigue lorsqu'il s'ensuit un profit spirituel ; d'ailleurs Paul, lui aussi, *prolongeait son discours jusqu'au milieu de la nuit*, de même que beaucoup d'autres saints.
Le hiéromnèmon. Et où cela Paul? Où cela un saint?

60. Voir *supra* l. 280-287.

διϊπτάμενα τῆς τροφῆς ὅμως διαμαρτάνουσιν· οἷόν τι πεπόνθασι καὶ αὐτοί, κατὰ μικρὸν τῷ θελήματι τῶν τρεφόντων ὑπείξαντες. Ἀλλ' ὅμως οὕτως ἐχόντων συνεκροτήθη καὶ ἡ λεγομένη σύνοδος. Τί τὸ τέλος αὐτῆς τῶν προηγησαμένων πάντων
745 ἐπάξιον ; Ἐγὼ γὰρ οὐ συνορῶ τι ἀγαθόν· ἀντὶ ἑνώσεως, διάστασις· ἀντὶ φιλίας,
23 μῖσος· ἀντὶ ὁμονοίας, διχόνοια· καὶ τὸ προτεθῆναι τὸ δύστηνον τοῦτο γένος, | τὸ ἐπ' εὐσεβείᾳ ζηλούμενον, εἰς ὄνειδος τοῖς τε ἀθέοις Ἀγαρηνοῖς καὶ τοῖς ἀσεβέσιν Ἰουδαίοις καὶ πᾶσιν ἁπλῶς τοῖς περὶ τὴν πίστιν διαφερομένοις, ὡς ἐπιτωθάζεσθαι καὶ κερτομεῖσθαι ἡμᾶς παρὰ πάντων ὡς ἀπωλέσαμεν τὴν πίστιν καὶ οὐκ οἴδαμεν
750 τί πιστεύομεν, καὶ ὅσα οὐκ ἐγχωρεῖ γλῶσσα διηγήσασθαι.

Μοναχος. Ἀλλὰ παρακαλῶ, στήσας τὴν ὁρμὴν τοῦ λόγου, ἐρωτῶντί μοι φράσον.

Ἱερομνημων. Εἴπερ ἐξ ὧν ἠκηκόεις ἐπανερέσθαι τι βούλει, ἄλλο τε παραβαλὼν καὶ τὸ περὶ τούτου κοινωσάμενος ἡμῖν, Θεοῦ συναιρομένου καὶ *διδόντος λόγον ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος ἡμῶν*, τεύξῃ τῆς σαφηνείας τῆς κατὰ δύναμιν· νῦν γὰρ ὡς
755 ὁρᾷς, ἀπροόπτως ἐπιδεδημηκώς, ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις τῆς πεύσεως ἐς τόδε λόγου ἐξενεχθῆναι καὶ ἄκοντας ἡμᾶς παρεσκεύασας, ἀλλὰ καὶ λόγοι κεκίνηνταί τινες οὓς οὐκ ἐβουλόμεθα προελθεῖν τοῦ ἡμετέρου στόματος πρὸς ἀγνώστους ἀνθρώπους. Δεῖ γὰρ καὶ τὰς προδοσίας ἃς ἔφθημεν εἰπόντες παραφυλάττεσθαι, δέους μὲν ἕνεκεν ἵνα μή τι δεινὸν εἰς ἡμᾶς γένηται σωματικὸν οὐδ' ὁπωσοῦν, εἰ
760 γὰρ καί τι παρακολουθήσει, μᾶλλον ἔσται ψυχωφελὲς καὶ σωτήριον, *φειδοῖ δὲ τῶν διωκτῶν*, ἔφη τις, *ἵνα μὴ τοῦ κακουργεῖν ἀφορμὴν αὐτοῖς παρέξωμεν*.

Μοναχος. Ἔστω ἀνάθεμα οἱ ταῦτα διαπραττόμενοι, καὶ εἴ τις προδότης, ὡς ὑφορᾷ, *διχοτομήσοι αὐτὸν ὁ Κύριος καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσοι*.

Ἱερομνημων. Οὐ τοῦτο δὲ μόνον, ἀλλὰ τὸ τῆς ὥρας ὀψὲ καὶ τὸ τῶν λόγων συνεχὲς
765 δριμύτητα προξενεῖ σὺν ἡμῖν, τό γε νῦν ἔχον στῆναι τὸν λόγον προτρέπεται. Καθ' ἑτέραν δ' ἡμέραν, ὅταν ᾖ βουλητόν σοι, τὰ περὶ ὧν βούλει μαθήσῃ σαφέστερον.

Μοναχος. Παρακαλοῦντί μοι πρόσχες. Οἶμαι δέ σε πεπεισμένον εἶναι παρὰ τῶν
23v ἁγίων καὶ κόπον ὑφίστα|σθαι ὅπου ψυχικὴ παρακολουθεῖ ὠφέλεια· καὶ Παῦλος γὰρ *μέχρι μεσονυκτίου τὸν λόγον παρέτεινε* καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ἁγίων.

770 Ἱερομνημων. Ἀλλὰ ποῦ Παῦλος ; Ποῦ ἅγιος ;

753-754 διδόντος-ἡμῶν Ep 6, 19 ‖ 760-761 φειδοῖ-παρέξωμεν cf. Ioannès Kalothétos, *Vie de Saint Grégoire de Nicomédie*, éd. D. G. Tsamès, *Ἰωσὴφ Καλοθέτου συγγράμματα*, Thessalonique 1980, p. 508[150-151] ; cf. Grègoras, *Histoire*, III, p. 70[14] ‖ 763 διχοτομήσοι-θήσοι Mt 24, 51 ; Lc 12, 46 ‖ 769 μέχρι-παρέτεινε Ac 20, 7

747 εὐσεβείᾳ M : εὐσεβείας Dos. ‖ 748 ὡς om. Dos. ‖ 760 παρακολουθήσει M : παρακαλουθήσει Dos. ‖ 762 ἔστω M : ἔστωσαν Dos. ‖ 765 προξενεῖ ego : προξενῇ M προξενοῦν Dos. ‖ σὺν om. Dos. ‖ 768 κόπον Dos. : κόπων M

Le moine. Celui qui vient annoncer[a] la parole de Dieu en vérité est leur imitateur ; et ceci en tout cas, je crois que l'illustre aussi la parole prononcée par le même Paul : *Montrez-vous mes imitateurs* afin de recevoir[b] *le même salaire qu'eux*.
Le hiéromnèmon. Et à propos de la conviction[61], si tu veux bien ? S'il existe une petite citation, qu'elle soit donnée elle aussi.

Deux modèles antithétiques de sainteté

Le moine. Moi, sur ce que j'ai entendu depuis le début, j'ai pris beaucoup de notes, afin de poser à nouveau des questions plus tard pour avoir des éclaircissements, mais le flot impétueux de ta parole, qui a jailli en abondance – sans doute dis-je cela en considérant ma propre faiblesse – a jeté la confusion dans mon esprit et m'a conduit à me détacher de ces notes. Or je m'interroge sur ces dernières paroles : toutes les histoires que tu as racontées à propos de saint Mélétios, d'où les tiens-tu pour avoir pu me les relater aussi en détail ? Et deuxièmement, puisque ton raisonnement veut qu'il n'y ait pas de saints chez les Italiens, comment se fait-il qu'il y en ait chez eux qui soient appelés saints après le schisme ? Ils parlent en effet de « saint François » et « Dominique » et je ne sais qui d'autre.
Le hiéromnèmon. En ce qui concerne d'abord saint Mélétios, puisque sa relique sacrée s'était fait reconnaître par les miracles successifs, et comme celui qui se trouva être alors le très saint patriarche, le seigneur Isaïe, rassembla ici un concile local avec les très saints métropolites présents sur place et avec les autres, ceux qui complètent le personnel de l'Église[62], mais aussi, par décision impériale, avec les archontes sénatoriaux, et comme le cas de Mélétios fut élucidé, grâce à un examen long et scrupuleux, et parce qu'il fut reconnu, à cause des miracles et par tous les témoignages, que sa relique était réellement sainte, par décision générale et jugement véritable il revient à l'Église de l'honorer et de le chanter en tant qu'il est vraiment saint, et depuis lors il est chanté dans le vénérable monastère du saint et juste Lazare, là où il repose, le 19 du mois de janvier. Ils étaient nombreux à être encore en vie, ceux qui avaient appris de leurs propres yeux et oreilles la justesse de sa vie, de son ascèse et des miracles accomplis durant son existence, mais aussi de ses épreuves et des miracles accomplis après sa disparition, et ce fut l'un d'entre eux qui mit par écrit sa vie, ses épreuves et quelques-uns de ses miracles, un homme qui s'était illustré tant par sa vie que par sa parole et était respecté par tous, du nom de Makarios, métropolite de Philadelphie ; la signature de sa main, je l'ai vue de

61. Allusion à la phrase antérieure du moine l. 767.
62. L'effet rhétorique de l'expression utilisée par Agallianos (πλήρωμα συμπληροῦται) est intraduisible.

Μοναχος. Ὃς ἂν ἐξαγγέλλει[a] τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ μιμητὴς ἐκείνων γίνεται· τοῦτο γοῦν οἶμαι δηλοῦν καὶ τῷ αὐτῷ Παύλῳ εἰρημένον· *μιμηταί μου γίνεσθε* ὥστε καὶ *τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ἀντιμισθίαν* λήψετε[b].

Ἱερομνημων. Καὶ περὶ τοῦ πείθεσθαι βούλει ; Εἴπερ ἐστὶν ὀλίγον τι, εἰρήσθω καὶ
775 αὐτό.

Μοναχος. Ἐγὼ ἐξ ὧν ἤκουσα ἀπ' ἀρχῆς, πολλὰ ἐσημειούμην, ἵνα ἐς ὕστερον ἐπανέρωμαι πρὸς τὸ σαφηνισθῆναί μοι, ἀλλ' ἡ ῥαγδαία τοῦ λόγου φορά, ἥτις ἐρράγη μάλα πολλή, ἴσως λέγω πρὸς τὴν ἐμὴν ἀσθένειαν ἀφορῶν, συνέχεέ μου τὸν λογισμὸν ἀπολῦσαί τε κἀκεῖνα παρεσκεύασεν. Ἐκ δὲ τῶν τελευταίων τουτωνὶ
780 λόγων ἐρωτῶ, ὅσα διηγήσω περὶ τοῦ ἁγίου Μελετίου, πόθεν ἔχεις ταῦτα καὶ οὕτω κατὰ λεπτὸν ἀφηγήσω μοι ; Καὶ δεύτερον, ὅτι ἐπεὶ ὁ σὸς λόγος βούλεται μὴ εἶναι παρὰ τοῖς Ἰταλοῖς ἁγίους, πῶς ὀνομάζονται παρ' αὐτοῖς ἅγιοι μετὰ τὸ σχίσμα ; Λέγουσι γὰρ ὁ ἅγιος Φραντζέσκος καὶ Δομένικος καὶ οὐκ οἶδα εἴ τις ἄλλος.

Ἱερομνημων. Περὶ μὲν τοῦ ἁγίου Μελετίου, ἐπεὶ τὸ ἱερὸν αὐτοῦ λείψανον διὰ τῶν
785 παρακολουθησάντων θαυμάτων πεφανέρωται, τοῦ εὑρεθέντος τῷ τότε ἁγιωτάτου πατριάρχου κυροῦ Ἡσαΐου σύνοδον συγκροτήσαντος ἐνταῦθα τοπικῶς τῶν καθευρεθέντων ἁγιωτάτων ἀρχιερέων καὶ τῶν ἄλλων, ἐξ ὧν τὸ τῆς ἐκκλησίας πλήρωμα συμπληροῦται, ἀλλὰ καὶ συγκλητικῶν ἀρχόντων γνώμῃ βασιλικῇ, καὶ τοῦ περὶ τούτου μεγάλῃ καὶ ἀκριβεῖ βασάνῳ διαλευκανθέντος, ἐπεὶ τῷ ὄντι ἅγιον
790 λείψανον εὑρέθη ἀπό τε τῶν θαυμάτων καὶ ἐξ ἁπάντων τεκμηρίων, κοινῇ γνώμῃ καὶ κρίσει ἀληθεῖ καὶ τιμᾶσθαι καὶ ψάλλεσθαι ὡς ὄντως ἅγιον τῇ ἐκκλησίᾳ |
17 παραδέδοται, καὶ ἔκτοτε ψάλλεται ἐν τῇ σεβασμίᾳ μονῇ τοῦ ἁγίου καὶ δικαίου Λαζάρου, ἔνθα κατάκειται, τῇ ιθ´ τοῦ Ἰανουαρίου μηνός. Περιόντων δὲ καὶ πολλῶν τῶν αὐταῖς ὄψεσι καὶ ἀκοαῖς τὴν ἀκρίβειαν καταμαθόντων τοῦ τε βίου καὶ τῆς
795 ἀσκήσεως καὶ τῶν παρὰ τὴν ζωὴν αὐτοῦ θαυμάτων, ἔτι δὲ τῆς ἀθλήσεως καὶ τῶν μετὰ τὴν ἀποβίωσιν θαυμάτων, συνεγράφη καὶ ὁ βίος αὐτοῦ καὶ ἡ ἄθλησις καὶ ὀλίγα τῶν θαυμάτων πρὸς ἑνὸς τούτων, ἀνδρὸς καὶ βίῳ καὶ λόγῳ κεκοσμημένου καὶ διὰ πάντων τὸ αἰδέσιμον ἔχοντος, Μακαρίου τοὔνομα μητροπολίτου Φιλαδελφείας· οὗ τὴν οἰκειόχειρον ὑπογραφὴν αὐτὸς ἑώρακα ἐν τῷ κατὰ Βαρλαὰμ καὶ

772-773 μιμηταί-γίνεσθε 1 Th 2,14 ; 1 Co 4, 16 ; 1 Co 11, 1 ‖ 773 τὴν-ἀντιμισθίαν cf. 2 Co 6, 13

773 γίνεσθε M p. c. : γίνεσθαι M a. c. Dos. ‖ λήψετε ego : λήψεται M Dos. ‖ post λήψετε del. μοναχός M ‖ 776 μοναχός M p. c. : ἱερομνήμων M a. c. ‖ 779 ἀπολῦσαί ego : ἀπολύσαι M ἀπολέσαι Dos. ‖ τουτωνὶ ego : τούτωνί M p. c. τούτων M a. c. Dos. ‖ 785 τῷ om. Dos. ‖ 786 κυροῦ Ἡσαΐου M : κυρίου Ἠσαΐου Dos. ‖ 787 καθευρεθέντων M : παθευρεθέντων Dos. ‖ 789 τοῦ περὶ om. Dos. ‖ 791 post ἐκκλησίᾳ add. διώρισται. Τέλος τελευταῖον, καὶ τῷ ἀνάρχῳ καὶ ἀτελευτήτῳ Θεῷ δόξα. Dos. ‖ 795 αὐτοῦ om. Dos. ‖ 798-799 Φιλαδελφείας M : Φιλαδελφίας Dos.

a. ἂν ἐξαγγέλλει : emploi de ἂν avec l'indicatif (voir aussi l. 261).
b. λήψετε : l'auteur ne cite pas littéralement le texte de Paul, mais les deux verbes γίνεσθε et λήψετε sont à la 2[e] personne du pluriel (forme tardive du futur de λαμβάνω).

mes yeux dans le Tomos contre Barlaam et Akindynos[63], qui a été fait sous l'empereur Cantacuzène, puisqu'il était lui-même présent à ce concile et soutenait le camp des orthodoxes. Mais arrivé à ce stade de la discussion, même si je suis un peu fatigué de parler, j'aimerais cependant demander ceci : qui était alors l'empereur ? Andronic naturellement, fils de Michel, celui qui avait persécuté le saint. Qui étaient les archontes du Sénat ? Naturellement ceux qui avaient été promus et honorés par ce dernier et qui avaient profité de ses libéralités. Comment donc ne se sont-ils pas précipités pour empêcher une telle entreprise[64], soit le Sénat, soit l'empereur en considérant qu'il en résulterait une réputation détestable d'impiété, de cruauté et d'inhumanité pour son propre père ? Mais comme ils n'étaient pas en mesure de lutter contre la vérité, ils conçurent plutôt de s'y rallier, afin de ne pas se retrouver adversaires de Dieu ; et quant à l'empereur Michel, eux qui étaient ses enfants, ses successeurs et ses héritiers sur le trône et aux affaires, comment pouvaient-ils ne pas le présenter, à raison ou à tort, comme un saint, puisqu'il avait été trouvé lui aussi exempt de toute décomposition ? Mais jusqu'à maintenant, il est et on le dit excommunié, et tout récemment encore, il suscitait jeux et rires de la part des enfants eux-mêmes, ce corps gonflé roulé sur le sol, jusqu'à ce que quelqu'un, pris de pitié, l'ait enseveli et subrepticement caché dans l'obscurité et le secret, comme il convenait[65] ; tandis que d'un moine étranger et inconnu de la plupart des gens, eux-mêmes et le monde entier ont confirmé la sainteté par des votes unanimes. Tu vois les miracles de Dieu et comment la lumière est certes pourchassée par l'obscurité, mais non pas envahie par elle ? Je pourrais en dire plus encore sur cette sainte relique ainsi que sur saint Arsène, mais je laisse ce sujet de côté pour l'instant ; or tout ceci, il a été grandement nécessaire de le dire.

D'autre part, en ce qui concerne ceux qui sont appelés saints par les Latins, je m'étonne que tu n'aies pas compris avec ce que tu as entendu et que tu m'obliges à redire les mêmes choses : j'ai en effet dit auparavant que Dieu n'a exalté aucun d'entre eux, qu'Il n'en a glorifié aucun grâce à des signes produits par le Seigneur pour les croyants afin qu'ils les remarquent, et par conséquent j'ai dit que, à l'évidence, ils n'avaient pas une foi droite[66]. Et puisqu'ils n'ont pas eu la force de devenir par la grâce *fils du Très-Haut et dieux*, de manière à accomplir des signes divins[a], dès lors c'est en hommes qu'ils sont morts ; et il en a résulté qu'ils sont désignés comme des hommes par les hommes. Mais tous les raisonnements des hommes sont faibles, leurs pensées sont instables, et

63. Barlaam de Calabre et Grégoire Akindynos, adversaires de Grégoire Palamas, ont été condamnés lors de deux conciles successifs réunis le 10 juin 1341 puis en août 1341. Cette condamnation a été réitérée en 1347, lorsque Cantacuzène était empereur : c'est ce dernier Tomos qui a été signé par Makarios de Philadelphie. Voir Commentaire historique, n. 114.

64. La canonisation de Mélétios : voir Commentaire historique, III.5, p. 148-149.

65. Sur l'absence de sépulture de Michel VIII, voir Commentaire historique, n. 161 et 162.

66. Résumé des l. 527-559.

800 Ἀκινδύνου τόμῳ τῷ ἐπὶ τοῦ βασιλέως Καντακουζηνοῦ γεγονότι, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς τῇ συνόδῳ ἐκείνῃ παρῆν καὶ τοῖς ὀρθοδόξοις συνηγωνίζετο. Ἀλλ' ἐνταῦθα τοῦ λόγου γενόμενος, εἰ καὶ τῷ λέγειν κέκμηκά πως, ἡδέως ὅμως ἐροίμην· τίς ὁ τότε βασιλεύων ; Πάντως Ἀνδρόνικος, υἱὸς Μιχαὴλ τοῦ τὸν ὅσιον θλίψαντος. Τίνες οἱ τῆς συγκλήτου ἄρχοντες ; Πάντως οἱ ἀναχθέντες καὶ τιμηθέντες παρ' ἐκείνου καὶ
805 δωρεῶν ἀπολαύσαντες. Πῶς οὖν οὐκ ἐσπούδασαν παρεμποδίσαι τὸ τοιοῦτον ἐγχείρημα, ἢ ἡ σύγκλητος ἢ ὁ βασιλεὺς λογισάμενος ὅτι ἐκ τούτου δύσφημος δόξα τις ἀσεβείας καὶ ὠμότητος καὶ ἀπανθρωπίας τῷ ἰδίῳ προσγενήσεται πατρί ; Ἀλλ' ἐπεὶ τῇ ἀληθείᾳ οὐχ οἷοί τ' ἦσαν ἀντιμαχέσασθαι, μᾶλλον συντεθῆναι ταύτῃ διενοήθησαν, ἵνα μὴ καὶ θεομάχοι εὑρεθῶσιν· εἶτα τὸν βασιλέα Μιχαήλ, οἱ αὐτοῦ
810 παῖδες καὶ διάδοχοι καὶ κληρονόμοι τοῦ θρόνου καὶ τῶν πραγμάτων, πῶς οὐκ ἠδυνήθησαν, εἴτε δικαίως εἴτε ἀδίκως, ὡς ἅγιον ἐπιφημίσαι, σῶον καὶ ἀδιάλυτον καὶ αὐτὸν εὑρεθέντα ; Ἀλλ' ἐς δεῦρο ἀφωρισμένος ἐστί τε καὶ λέγεται, καὶ μέχρι
17v τῆς πρότριτα παίγνιον καὶ γέλως προὔκειτο καὶ τοῖς παι|δίοις αὐτοῖς, τυμπανίας ἐπ' ἐδάφους κυλιόμενος, εἰ μή τις οἴκτῳ κινηθεὶς τοῦτον κατέχωσε καὶ ἐν σκότει
815 που καὶ ἀφανείᾳ κατέκρυψεν, ὥσπερ ἦν ἄξιον· μοναχῷ δέ τινι ξένῳ καὶ τοῖς πλείοσιν ἀγνώστῳ πάσαις ψήφοις αὐτοί τε καὶ ἅπας ὁ κόσμος τὴν ἁγιωσύνην ἐπεκύρωσαν. Ὁρᾷς τὰ τοῦ Θεοῦ θαύματα καὶ πῶς τὸ φῶς ὑπὸ τῆς σκοτίας διώκεται μέν, οὐ καταλαμβάνεται δέ ; Ἀλλὰ ταῦτα καὶ πλείονα ἔτι ἔχων εἰπεῖν καὶ περὶ τοῦδε τοῦ ἁγίου λειψάνου, ἔτι δὲ καὶ τοῦ ἁγίου Ἀρσενίου, τὸ νῦν παραλείπω· καὶ ταῦτα γὰρ
820 σὺν ἀνάγκῃ πολλῇ λέλεκται.

Περὶ δὲ τῶν παρὰ Λατίνοις ὀνομαζομένων ἁγίων, θαυμάζω πῶς οὐ συνῆκας ἐξ ὧν ἤκουσας, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ πάλιν ἀναγκάζεις λέγειν με· εἰπὼν γὰρ ἔφθην ὅτι οὐκ ἀνεκήρυξεν αὐτῶν τινα ὁ Θεός, οὐκ ἐδόξασε διὰ σημείων, ἃ τοῖς πιστεύουσιν παρακολουθεῖν ὁ Κύριος ἀπεφήνατο, κἀντεῦθεν εἶπον εἶναι δῆλον ὅτι οὐκ
825 ἐπίστευσαν ὀρθῶς. Καὶ ἐπεὶ οὐκ ἐξίσχυσαν *υἱοὶ ὑψίστου καὶ θεοὶ* γενέσθαι διὰ τῆς χάριτος ὥστε καὶ θεοσημίας[a] ἐνεργεῖν, ὡς ἄνθρωποι ἤδη ἀπέθανον· συνέβη δὲ ὡς ἀνθρώπους παρὰ ἀνθρώπων φημίζεσθαι. Οἱ δὲ λογισμοὶ τῶν ἀνθρώπων πάντες

825 υἱοὶ-θεοὶ Ps 82 (81), 6

800 γεγονότι M : γεγονότῳ Dos. ‖ 802 τῷ M : τὸ Dos. ‖ 805 ἐσπούδασαν M : ἐσπούδασε Dos. ‖ 808 οἷοί τ' M : οἷοντ' Dos. ‖ 811 ἐπιφημίσαι M : ἐπιφημῆσαι Dos. ‖ 815 ἀφανείᾳ M p. c. : ἀφανίᾳ M a. c. Dos. ‖ 817 σκοτίας M : σκοτείας Dos. ‖ 819 γὰρ om. Dos.

a. θεοσημίας : forme attestée à côté de θεοσημεία, qu'on trouve aussi dans le texte l. 652-653 et 707.

l'homme voit le visage, mais Dieu voit le cœur ; et moi je veux appeler mon père un saint, mais qui sait s'il est jugé tel aussi aux yeux de Dieu ? Et toi tu dis que ton caloyer est saint, mais qui sait s'il est saint aussi aux yeux de Dieu ? Ce n'est certes pas Dieu qui a décidé cela. Tu as compris ? Il est bon cependant d'ajouter aussi l'histoire que voici. Dans cette petite ville appelée du nom du Galate[67] se trouvent deux monastères de leurs deux ordres, l'un qui a pour fainéant chef François[a] et l'autre Dominique, qu'ils appellent saints et dont ils célèbrent aussi les fêtes, je ne sais à quel moment pour chacun[68]. Or, selon l'usage en vigueur, il ne faut pas que les membres du monastère procèdent aux célébrations liturgiques, soit parce qu'ils sont occupés à d'autres tâches, soit je ne sais pourquoi, mais ceux de l'autre monastère sont invités et accomplissent ces célébrations. Les dominicains furent donc invités à la fête de François. Là, selon l'habitude, l'un d'entre eux se leva pour dispenser l'enseignement et, au lieu de couvrir de louanges celui qui était fêté, il enchaîna au contraire les propos visant à le ridiculiser, affirmant avec force que ce François était fallacieusement appelé saint : en fait, c'était un individu dépravé et follement orgueilleux, ivrogne et glouton, qui avait même eu un commerce obscène avec sainte[69] Claire et qui, pour cette infamie-là, fut égorgé par l'un de ses amants ; celle-ci inventa qu'il avait été égorgé par les séraphins afin de dissimuler l'inconvenance, version qui fut admise par quelques écervelés[70] ; et le dominicain déversa encore beaucoup d'autres invectives contre François. Or ceux du monastère, qui avaient appris cette histoire, feignirent cependant une totale ignorance de cela ; par la suite, lorsqu'ils furent invités à leur tour à la fête de Dominique, ils firent la même chose et pire encore : c'est à partir de là, du moins il me semble, qu'a été interrompu un tel usage. Tu vois de quel genre ils sont et quel genre aussi de saints ils ont ?

Le procès des Latins

Le moine. Tout ce qui vient d'eux est vraiment risible, il n'y a rien de digne ni de vénérable ; et comment Dieu tolère-t-Il la perte d'une si grande quantité d'âmes de tant d'innombrables peuples qui confessent la Trinité, qui honorent le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme un seul Dieu, qui vénèrent tous les saints ainsi que les saintes images, en un mot, qui se disent chrétiens ?

67. Agallianos n'utilise pas le nom propre de Galata (ὁ Γαλατᾶς), qui désigne la ville génoise située en face de Constantinople, de l'autre côté de la Corne d'or.

68. Sur la présence des dominicains et des franciscains dans le monde orthodoxe, voir Commentaire historique, III.5, en particulier p. 171-173.

69. Le texte porte τῇ σάντᾳ Κέρᾳ, mais Agallianos ne comprend sans doute pas la signification de σάντᾳ et reprend là une formule toute faite.

70. Sur cette légende, inconnue en Occident, voir Commentaire historique, p. 168-171.

δειλοὶ καὶ ἐπισφαλεῖς αἱ ἐπίνοιαι αὐτῶν, καὶ *ἄνθρωπος εἰς πρόσωπον ὁρᾷ, Θεὸς δὲ εἰς καρδίαν*· καὶ ἐγὼ βούλομαι τὸν ἐμὸν πατέρα ἅγιον ὀνομάζειν, ἀλλὰ τίς οἶδεν εἰ
830 καὶ παρὰ Θεῷ τοῦτο κέκριται ; Καὶ σὺ τὸν καλόγηρόν σου ἅγιον λέγεις, ἀλλὰ τίς οἶδεν εἰ καὶ παρὰ Θεῷ ἅγιός ἐστι ; Οὐ γὰρ ὁ Θεὸς ἐπεψήφισε τοῦτο. Συνῆκας ; Ἀλλὰ καλὸν προσθεῖναι καὶ τοῦτο τὸ διήγημα. Ἐν τῷ πολιχνίῳ τούτῳ τῷ ὀνομαζομένῳ τοῦ Γαλάτου, δύο εὑρίσκονται μοναστήρια τῶν δύο σχημάτων αὐτῶν, τὸ μὲν τὸν Φραντζέσκον[a] κεκτημένον ἀργηγόν, τὸ δὲ τὸν Δομένικον, οὓς ὀνομάζουσιν
835 ἁγίους, οἷς καὶ τελοῦσιν ἑορτάς, οὐκ οἶδα καθ' ὁποῖον καιρὸν ἑκάστῳ. Κατὰ δὲ τὸ
18 ἐπικρατῆσαν ἔθος, μὴ διενεργεῖν τὰ ἱερατικὰ | τοὺς οἰκείους τῆς μονῆς, ἢ τῷ ἀσχολεῖσθαι ἐν ἄλλοις τισὶν ἢ οὐκ οἶδ' ὅπως, ἀλλὰ προσκαλεῖσθαι τοὺς τοῦ ἑτέρου μοναστηρίου καὶ ταῦτα τελεῖν. Προσεκλήθησαν καὶ οἱ τοῦ Δομενίκου εἰς τὴν ἑορτὴν τοῦ Φραντζίσκου. Καὶ ἐπεὶ κατὰ τὸ εἰωθὸς ἔστη καί τις αὐτῶν διδάξαι, ἀντὶ τοῦ
840 ἐπαίνοις ἐπικροτῆσαι τὸν ἑορταζόμενον, ὁ δὲ μᾶλλον πολλὰ συνεῖρε διακωμῳδῶν αὐτὸν καὶ διαβεβαιούμενος ὡς ψευδῶς ὀνομάζεται οὗτος ὁ Φραντζίσκος ἅγιος· ἄνθρωπος γὰρ ἦν φαῦλος καὶ ἀτάσθαλος, μέθυσος καὶ ἀδδηφάγος, ὃς καὶ πορνικῶς συνεγένετο τῇ σάντᾳ Κέρᾳ καὶ ἐπ' αὐτῷ τῷ μιάσματι ἐσφάγη πρός του τῶν ἐραστῶν αὐτῆς· ἡ δ' ἐπλάσατο ὅτι ὑπὸ τῶν σεραφὶμ ἐσφάγη συγκαλύπτουσα
845 τὴν ἀτοπίαν, ὃ καὶ ἐστέρχθη παρά τινων ἀφρόνων· καὶ πολλὰς ἄλλας λοιδορίας κατέχεε τούτου. Οἱ δὲ τοῦ μοναστηρίου τὰ τοιαῦτα μαθόντες ἄγνοιαν ὅμως παντελῆ τούτων ὑπεκρίθησαν· ἔνθεν τοι προσκληθέντες καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ ἑορτῇ τοῦ Δομενίκου, τὰ ὅμοια καὶ χείρω διεπράξαντο· ἐξ ἐκείνου γοῦν δοκεῖ μοι διακοπῆναι καὶ τὸ τοιοῦτον ἔθος. Ὁρᾷς ποταποὶ ὄντες, ποταποὺς κέκτηνται καὶ
850 τοὺς ἁγίους ;

Μοναχος. Ὄντως γέλωτος ἄξια τὰ παρ' αὐτοῖς πάντα, καὶ οὐδὲν σεμνὸν οὐδὲ αἰδέσιμον· καὶ πῶς ἀνέχεται Θεὸς τοσούτου πλήθους ψυχῶν ζημίαν τοσούτων μυριαρίθμων ἐθνῶν Τριάδα ὁμολογούντων, Πατέρα τε καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα τιμώντων ὡς ἕνα Θεόν, τούς τε ἁγίους ἅπαντας καὶ τὰς ἁγίας εἰκόνας σεβομένων
855 καὶ καθάπαξ χριστιανῶν λεγομένων ;

828-829 ἄνθρωπος-καρδίαν 1 S 16, 7

834 Φραντζέσκον M p. c. : Φρατζέσκον M a. c. ‖ ἀργηγόν M : ἀρχηγόν Dos. ‖ 836 ἢ Dos. : ἧς M ‖ 838 οἱ Dos. : οἰ M ‖ 839 Φραντζίσκου M : Φραντζέσκου Dos. ‖ 840 συνεῖρε Dos. : συνῆρε M ‖ 841 Φραντζίσκος M : Φραντζέσκος Dos. ‖ 844 ἡ δ' Dos. : ἤδ' M ‖ 845 λοιδορίας M p. c. : λοιδορείας M a. c. ‖ 854 σεβομένων ego : σεβομ/νων M σεβωμένων Dos.

a. Φραντζέσκον / Φραντζίσκου : les deux formes existent et témoignent des variations à l'œuvre dans les transcriptions des noms latins.

Le hiéromnèmon. Tout cela, les Arméniens, les monothélites et les autres hérétiques s'en vantent aussi, cependant ils ont été exclus en tant qu'étrangers à la foi orthodoxe ; mais je te demanderai à mon tour comment Dieu tolère la perte d'une si grande quantité d'âmes impies[71] : rends-toi compte du nombre qu'ils ont été, qu'ils sont et qu'ils seront !

Le moine. Et c'est sur le même plan que les impies que vous mettez aussi ceux-là ? N'est-ce pas un péché ?

Le hiéromnèmon. C'est de moi que tu cherches à savoir cela ? En te référant aux sentences des saints, apprends la chose suivante : le théologien de Damas, Jean le sage, traite du divin dans le chapitre <…>. Et le bienheureux Damase, évêque de l'ancienne Rome, lorsqu'il écrit aux évêques d'Orient, dit : *Nous avons déjà, une fois pour toutes, donné pour principe que celui qui se reconnaît comme chrétien conserve ce qui lui a été transmis par les apôtres, comme le dit l'apôtre : Si quelqu'un vous annonce un évangile contraire à celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème*. Et un autre de ces hommes emplis de sagesse divine dit : *Si on ébranle en quelque point les décisions des Pères inspirés par Dieu, on n'appellera plus cela une mesure d'économie, mais une violation, une trahison du dogme et une impiété vis-à-vis du divin*. Et le théologien Grégoire dit : *En fait d'impiété, c'est chose égale de séparer comme Arius*[a] *et de confondre comme Sabellius*. Et ailleurs à propos de ces hérésies-là : *Ces maux qui s'opposent diamétralement et qui ont même rang dans l'impiété*. Tu veux que les autres docteurs viennent aussi témoigner ? Ou est-ce bien établi aussi à tes yeux, ce qui est énoncé d'une même voix *par la bouche de deux ou trois* ?

Le moine. Oui, vraiment ! Mais en quoi les Latins enfreignent-ils et ébranlent-ils les traditions des saints ? Sont-ils assimilables à ces anciens hérétiques et encourent-ils les mêmes peines ?

Le hiéromnèmon. Une telle question implique un océan infini de recherches : c'est toute l'ancienne et la nouvelle Écriture qu'il faut dérouler pour y répondre, ce sont les profondeurs même de l'Esprit qu'il faut sonder, et il faut pour cela non pas un jour, mais de longues journées et une grande assiduité. Pourquoi me harcèles-tu ? Ma tête explose, mon cerveau est en ébullition, ma poitrine éclate, j'ai la voix cassée à cause de la débauche de paroles à laquelle je me suis livré ! Rentre en paix, la prochaine fois nous te donnerons des éclaircissements à ce sujet.

Le moine. Vois, devant toi je me prosterne jusqu'à terre et j'embrasse tes pieds ! Pour autant qu'il est possible de le faire brièvement, expose aussi ce point-là. Tes paroles sont en effet, comme on dit, *la moelle du miel*, et je crains durant

71. Dans ce contexte, les « impies » sont les hérétiques et non les musulmans, comme le montrent les citations qui suivent.

Ἱερομνημων. Τούτοις ἅπασι καὶ Ἀρμένιοι καὶ μονοθελῆται καὶ οἱ ἄλλως αἱρετικοὶ σεμνύνονται, ἀλλ' ὡς ἀλλότριοι τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἀπεκόπησαν· ἀλλ' ἐρωτήσω σε καὶ αὐτὸς πῶς ἀνέχεται Θεὸς ζημίαν τοσούτου πλήθους ψυχῶν τῶν ἀσεβῶν·
18v κατανόησον | πόσοι ἐγένοντο καὶ εἰσὶ καὶ γενήσονται.
860 Μοναχος. Καὶ καταλλήλως τοῖς ἀσεβέσι καὶ αὐτοὶ παρ' ὑμῖν κρίνονται ; Οὐκ ἔστιν ἁμαρτία ;

Ἱερομνημων. Παρ' ἐμοῦ τοῦτο ζητεῖς γνῶναι ; Ἐκ τῶν ἀποφάσεων τῶν ἁγίων τοῦτο κατάμαθε· ὁ ἐκ Δαμασκοῦ θεολόγος Ἰωάννης ὁ σοφὸς τὰ θεῖα ἐν κεφαλαίῳ <...>. Καὶ ὁ μακάριος Δάμασος ὁ τῆς ἀρχαίας Ῥώμης ἐπίσκοπος πρὸς τοὺς κατὰ τὴν
865 ἕω ἐπισκόπους γράφων φησίν· *ἅπαξ τύπον δεδώκαμεν, ἵνα ὁ γινώσκων ἑαυτὸν χριστιανὸν ἐκεῖνο φυλάττῃ ὅπερ παρὰ τῶν ἀποστόλων παρεδόθη, λέγοντος τοῦ ἀποστόλου· εἴ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω.* Ἄλλος δέ τις τῶν θεοσόφων ἀνδρῶν· *εἴ τις*, φησί, *τῶν δοκούντων τοῖς θεοφόροις πατράσι σαλεύει τι, οὐκ ἔτι τοῦτο οἰκονομίαν κλητέον, ἀλλὰ παράβασιν καὶ προδοσίαν δόγματος καὶ περὶ*
870 *τὸ θεῖον ἀσέβειαν*. Καὶ ὁ θεολόγος Γρηγόριος· *ἴσον*, φησίν, *εἰς ἀσέβειαν καὶ ἀρειανῶς*[a] *διαστῆσαι καὶ σαβελλίως συνάψαι*. Καὶ ἀλλαχοῦ περὶ τῶν τοιούτων αἱρέσεων· *τὰ ἐκ διαμέτρου κακὰ καὶ ὁμότιμα τὴν ἀσέβειαν*. Βούλει καὶ τοὺς ἄλλους διδασκάλους ἐλθεῖν μαρτυρήσοντας ; Ἢ ἵσταται καὶ παρὰ σοὶ τὸ *διὰ στόματος δύο ἢ τριῶν* ὁμοφώνως προφερόμενον ;
875 Μοναχος. Πανάληθες· ἀλλὰ πῶς ἀθετοῦσι καὶ σαλεύουσι τὰς παραδόσεις τῶν ἁγίων οἱ Λατῖνοι ; Καὶ τοῖς ἀρχαίοις ἐκείνοις αἱρετικοῖς ἐξισοῦνται καὶ τοῖς αὐτοῖς ἐπιτιμίοις ὑπόκεινται ;

Ἱερομνημων. Πέλαγος ἄπλετον ἡ τοιαύτη πεῦσις ἐπιζητεῖ· πᾶσαν ἀρχαίαν καὶ νέαν Γραφὴν ἀναπτύξαι δεῖ πρὸς ταύτην καὶ αὐτὰ τὰ βάθη τοῦ Πνεύματος ἐρευνῆσαι,
19 καὶ οὐχ ὅτι μιᾶς, ἀλλὰ | καὶ πολλῶν ἡμερῶν καὶ ἀσχολίας μεγάλης δεῖ πρὸς ταῦτα. Τί με πειράζεις ; Ἔσχισταί μου ἡ κεφαλή, σφύζουσιν οἱ μήνιγγες, ἐρράγη τὸ στέρνον, ἡ φωνὴ διακόπτεται ἐξ ὧν κατακόρως ἐλάλησα. Ἄπιθι μετ' εἰρήνης, ἐς νέωτα ταῦτά σοι διασαφήσομεν.

Μοναχος. Ἰδού, σοι ποιῶ μετάνοιαν ἕως ἐδάφους καὶ τῶν ποδῶν σου ἐφάπτομαι·
885 ὅσον οἷόν τ' ἐν ἐπιτόμῳ, καὶ τὸ περὶ τούτου δίελθε. *Μέλιτος* γάρ φησι *μυελὸς* οἱ

865-867 ἅπαξ-ἔστω Lettre synodale du pape Damase dans Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*. II, *Livres III-V*, éd. L. Parmentier et G. C. Hansen, Paris 2009 (SC 530), p. 380$^{25-29}$ (V, 10) ; Ga 1, 9 ‖ 868-870 εἴ-ἀσέβειαν Euloge d'Alexandrie dans Rallès-Potlès, IV, p. 398 ‖ 870-871 ἴσον-συνάψαι Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31*, p. 338$^{2-3}$ (*Orat. 31, 30*) ‖ 871-872 τὰ-ἀσέβειαν Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, p. 172$^{24-25}$ (*Orat. 39, 11*) ‖ 873 διὰ-τριῶν Dt 19, 15 ‖ 885 μέλιτος μυελὸς Leutsch, *Corpus paroemiographorum*, I, p. 277, 51

856 ἄλλως M : ἄλλοι Dos. ‖ 860 ὑμῖν M : ἡμῖν Dos. ‖ 864 lacunam indicavi ‖ 870 ἀρειανῶς ego : ἀρείως M Dos.

a. ἀρειανῶς : le terme n'est attesté que dans la citation de Grégoire de Nazianze, reprise ensuite ici par Agallianos, puis par Scholarios, *Œuvres complètes*, II, p. 89^{14}.

la nuit prochaine de passer de vie à trépas et d'être privé de telles délices ; mais si, parce que Dieu supporte avec patience mes iniquités, je continue à vivre, demain et d'autres fois je courrai à ta suite.

Le hiéromnèmon. Quelle véhémence! Et par où faut-il commencer en cette matière, par la fin, par le début ou par le milieu? Eh bien il faut remonter de l'ultérieur en passant par l'antérieur, comme, dirait-on, à l'aide d'une échelle, vers l'unique saint lui-même, à la fois premier théologien et maître des théologiens, le Verbe de Dieu. Les saints déclarent: «*Nous ne disons pas que le Fils est cause*»; les Latins déclarent: «Nous disons que le Fils est cause.» Les saints: «*Le Père est le seul à être cause*»; les Latins : «Le Père n'est pas le seul à être cause.» Les saints savent que le Père est l'unique cause du Fils et de l'Esprit; les Latins disent que le Père n'est pas l'unique cause, mais que le Fils aussi est cause de l'Esprit. Les saints expliquent: «*C'est seulement en vertu du caractère de consubstantialité que l'Esprit est dit du Fils, mais il procède du Père*»; les Latins disent le contraire: «Il n'en est pas ainsi, il procède aussi du Fils.» Les saints enseignent que le fait d'émettre est propre au Père; les Latins crient au contraire que c'est commun aussi au Fils. Les saints professent que *le Saint-Esprit tient son existence de Dieu le Père*, et que *c'est par le Fils qu'il s'est manifesté et a été conféré aux hommes*; les Latins disent qu'il tient son existence aussi du Fils, de la même façon qu'il la tient du Père lui-même. Les saints veulent attribuer à une cause unique, le Père, l'existence du Fils et de l'Esprit; mais les Latins veulent attribuer le Fils à une cause unique et l'Esprit à deux causes. Les saints professent qu'une personne unique est seule cause de deux; les Latins pensent qu'une est cause d'une et deux sont causes d'une. Les saints *appellent émetteur seulement le Père*; les Latins appellent ainsi aussi le Fils. Les saints disent que *l'Esprit saint a son être qui est attaché à la cause du Père et c'est à partir de lui qu'il subsiste*: ils proclament qu'*il est dit aussi du Fils* seulement en raison de l'union selon la substance avec le Fils; les Latins prétendent faussement que l'Esprit subsiste aussi à partir du Fils et qu'il l'a comme cause de son être. Les saints montrent clairement qu'il y a une seule cause, et les personnes qui en sont issues sont causées; les Latins enseignent aussi qu'il y a une seule cause, et d'entre les personnes qui sont issues de cette cause, l'une est cause et causée, l'autre est seulement causée. Les saints ont pour dogme que le *Père seulement est source de la divinité supersubstantielle*; les Latins décrètent au contraire que ce n'est pas le Père seulement, mais tantôt lui seul, tantôt avec le Fils. N'y a-t-il pas là manifestement contradiction, contestation et, autant que c'est en leur pouvoir, suppression et destruction totale des dogmes et de la théologie des saints[72] ?

72. Pour ce développement contre le *Filioque*, voir Commentaire historique, III.6, en particulier p. 176-179.

λόγοι σου, καὶ δέδοικα μὴ κατὰ τὴν ἐπιοῦσαν νύκτα τῷ χρεὼν λειτουργήσω καὶ τῆς τοιαύτης στερηθῶ γλυκύτητος· εἰ δὲ μακροθυμήσαντος τοῦ Θεοῦ ταῖς ἀνομίαις μου ἐπιζήσω, καὶ αὔριον καὶ ἄλλοτε δραμοῦμαι ὀπίσω σου.

Ἱερομνημων. Ὦ τῆς βίας. Καὶ πόθεν ἀρκτέον ἐστὶ τὸ περὶ τούτου, ἐκ τῶν ἐσχάτων
890 ἢ τῶν πρώτων ἢ τῶν μέσων ; Ἀλλ' ἐκ τῶν μεταγενεστέρων διὰ τῶν προγενεστέρων, ὡσάν τις εἴποι διὰ κλίμακός τινος, ἐπ' αὐτὸν τὸν μόνον ἅγιον, τὸν πρῶτον καὶ θεολόγον καὶ τῶν θεολόγων διδάσκαλον, τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον ἀνιτέον. Οἱ ἅγιοί φασι· *τὸν Υἱὸν οὐ λέγομεν αἴτιον*· Λατῖνοί φασι· τὸν Υἱὸν λέγομεν αἴτιον. Οἱ ἅγιοι· *μόνος αἴτιος ὁ Πατήρ*· Λατῖνοι· οὐ μόνος αἴτιος ὁ Πατήρ. Οἱ ἅγιοι μίαν ἴσασιν Υἱοῦ
895 καὶ Πνεύματος τὸν Πατέρα αἰτίαν· Λατῖνοι οὐ μίαν αἰτίαν τὸν Πατέρα, ἀλλὰ καὶ τὸν Υἱὸν τοῦ Πνεύματος. Οἱ ἅγιοι ἀποφαίνονται· *μόνῳ τῷ τῆς ὁμοουσιότητος λόγῳ λέγεται τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, ἐκ δὲ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται*· Λατῖνοι ἀντιλέγουσιν· οὐχ οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται. Οἱ ἅγιοι ἴδιον τῷ Πατρὶ τὸ προβάλλειν διδάσκουσι· Λατῖνοι καὶ τῷ Υἱῷ κοινὸν ἀντᾴδουσιν. Οἱ ἅγιοι *ἐκ Θεοῦ Πατρὸς τὴν*
900 *ὕπαρξιν ἔχειν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον* θεολογοῦσι, *δι' Υἱοῦ δὲ πεφηνέναι καὶ μεταδίδοσθαι τοῖς ἀνθρώποις*· Λατῖνοι καὶ ἐξ Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχειν, οὕτως ὡς καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς λέγουσιν. Οἱ ἅγιοι εἰς ἓν αἴτιον τὸν Πατέρα ἀναφέρεσθαι βούλονται τὴν
19v ὕπαρξιν Υἱοῦ καὶ Πνεύματος· ἀλλὰ Λατῖνοι τὸν μὲν Υἱὸν εἰς ἓν αἴτιον, | τὸ δὲ Πνεῦμα εἰς δύο τὰ αἴτια ἀναφέρεσθαι θέλουσιν. Οἱ ἅγιοι ἓν πρόσωπον αἴτιον
905 μόνον θεολογοῦσι δυοῖν· Λατῖνοι ἓν ἑνὸς καὶ δύο ἑνὸς φρονοῦσιν. Οἱ ἅγιοι *τὸν Πατέρα μόνον ὀνομάζουσι προβολέα*· Λατῖνοι δὲ καὶ τὸν Υἱόν. Οἱ ἅγιοι *τῆς τοῦ Πατρὸς αἰτίας ἐξημμένον ἔχειν τὸ εἶναι καὶ ἐξ αὐτοῦ ὑφεστᾶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*, μόνον δὲ διὰ τὴν κατ' οὐσίαν ἕνωσιν τὴν πρὸς τὸν Υἱὸν *λέγεσθαι καὶ τοῦ Υἱοῦ* κηρύττουσι· Λατῖνοι καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ὑφεστᾶναι τὸ Πνεῦμα, καὶ τὴν αἰτίαν ἔχειν τοῦ εἶναι
910 σοφίζονται. Οἱ ἅγιοι ἕνα αἴτιον, τὰ δὲ ἐξ αὐτοῦ αἰτιατὰ διασαφοῦσι· Λατῖνοι καὶ ἓν αἴτιον, καὶ τῶν ἐκ τοῦ αἰτίου τὸ μὲν αἴτιον καὶ αἰτιατόν, τὸ δὲ αἰτιατὸν μόνον διδάσκουσιν. Οἱ ἅγιοι *μόνον τὸν Πατέρα πηγὴν τῆς ὑπερουσίου θεότητος* δογματίζουσι· Λατῖνοι οὐ μόνον τὸν Πατέρα, ἀλλὰ ποὺ μὲν μόνον, ποὺ δὲ μετὰ τοῦ Υἱοῦ, ἀντινομοθετοῦσι. Ταῦτα οὐ φανερὰ ἀντίφασις καὶ ἀντιλογία καὶ κατάλυσις
915 ὅσον τὸ ἐφ' ἑαυτοῖς τῶν δογμάτων καὶ τῆς θεολογίας τῶν ἁγίων καὶ ἀνασκευὴ παντελής ;

893 τὸν Υἱὸν-αἴτιον Jean Damascène, *Expositio fidei*, éd. B. Kotter, Berlin 1973, p. 30[287] (I, 8) ‖ 894 μόνος-Πατήρ *ibid.*, p. 36[57] (I, 12b) ‖ 896-897 μόνῳ-ἐκπορεύεται cf. Cyrille d'Alexandrie, *In Lucam* 11, 20, éd. J. Reuss, *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften*, Berlin 1984, p. 126, 141[6-8] ‖ 899-900 ἐκ Θεοῦ-ἅγιον cf. Grégoire de Nazianze, *Discours 32-37*, p. 94[14] (*Orat. 32, 5*) ‖ 900-901 δι' Υἱοῦ-ἀνθρώποις cf. Jean Damascène, *Expositio fidei*, éd. B. Kotter, Berlin 1973, p. 30[291]-31[292] (I, 8) ‖ 905-906 τὸν Πατέρα-προβολέα cf. *ibid.*, p. 36[53] (I, 12b) ‖ 906-907 τῆς-ἅγιον Basile de Césarée, *Lettres*, éd. Y. Courtonne, Paris 1957, I, p. 85[25-29] (*Lettre 38*) ‖ 908 λέγεσθαι-Υἱοῦ cf. Grégoire de Nysse, Fragmenta, dans PG 46, col. 1109B ‖ 912 μόνον-θεότητος Ps. Denys l'Aréopagite, *De divinis nominibus*, éd. B. Suchla, Berlin 1990, p. 128[11-12] (II, 5)

906 post Πατέρα del. λέγουσι M p. c. ‖ 913 ποὺ ego : ποῦ M πῇ Dos. ‖ ποὺ ego : ποῦ M πῇ Dos.

Le moine. C'est évident pour tout un chacun et n'importe qui le dira : comment en serait-il autrement ?
Le hiéromnèmon. Et le summum : alors que l'une des personnes elle-même de la sainte Trinité, à savoir le Fils de Dieu, vérité, lumière et dispensateur des bienfaits parmi lesquels le premier est la connaissance de Dieu, dit que *l'Esprit procède du Père*, les Latins s'y opposent avec beaucoup d'aplomb et répliquent avec une langue et un esprit insolents – même si toi, ô Christ, tu as reçu le nom de vérité –, la chose suivante – mais comment proférer cette parole infamante ! : « Car il aurait fallu, prétendent-ils, que tu dises "et aussi de moi le Fils", et même si toi tu te tais, eh bien nous, nous ajoutons. » Tu vois comme ils sont devenus meilleurs docteurs que les docteurs, plus savants que les apôtres, plus autorisés que le Seigneur, et comme ils s'opposent diamétralement à ces derniers ?
Le moine. Ô Seigneur, sauve d'une telle folie tout chrétien orthodoxe !
Le hiéromnèmon. De tout cela, il résulte à coup sûr qu'ils tombent dans des milliers d'hérésies : ils succombent en effet au sabellianisme, mais aussi à l'arianisme, ils introduisent une dyarchie et deviennent pneumatomaques et toute autre chose de ce genre. De fait, en professant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'une seule personne et d'un seul principe, bien qu'il y ait deux personnes et deux hypostases, et en rassemblant les deux personnes en une seule, ils deviennent des Sabellius ; d'autre part, en voulant esquiver cet écueil et en confessant à la fois les deux personnes et les deux hypostases, ils introduisent une dyarchie ; à partir de là, ils se retrouvent pneumatomaques – car ce qui est composé à partir de deux principes sera aussi créé –, mais ils se retrouvent aussi Ariens eu égard à leurs autres divagations, qu'il serait long, au point où nous en sommes, d'éplucher en détail[73]. Or puisque *leur cœur inintelligent a perdu le sens, et que, dans leur prétention à la sagesse, ils sont devenus fous*, pour cette raison ils seront livrés au feu éternel, destinés à être perpétuellement châtiés. Et eux, certains qu'ils subiront ce sort et qu'ils seront livrés à ce feu-là, berçant peut-être leur propre cœur et abusant leur juste raison, enseignent que ce feu-là est transitoire et temporaire et que le châtiment a une fin, ce en quoi ils contredisent les décrets du Seigneur qui déclare que *le châtiment sera éternel, tout comme la vie*, si bien que celui qui dirait d'eux qu'ils sont un confluent d'hérésies ne se tromperait pas.
Le moine. Et comment se fait-il que l'Église ne les a pas retranchés et exclus comme les hérétiques d'autrefois ?
Le hiéromnèmon. C'est tout à fait le cas. Et chacun des saints en effet, à titre personnel et tous ensemble, grâce à leur unanimité et leur union au divin Esprit qui est en eux, se détournent d'eux. Et un concile œcuménique s'est

73. Sur cette assimilation de la doctrine latine avec les hérésies anciennes, voir Commentaire historique, III.6.

Μοναχος. Παντί που δῆλον καὶ πᾶς τις ἐρεῖ· πῶς γὰρ οὔ ;

Ἱερομνημων. Καὶ τὸ μέγιστον, ὅτι αὐτοῦ τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος, ὅς ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἀλήθεια καὶ φῶς καὶ δοτὴρ τῶν ἀγαθῶν ὧν πρῶτόν ἐστιν ἡ θεο-
920 γνωσία, *ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα* λέγοντος, ἀντιφερόμενοι Λατῖνοι ἀναίδην μάλα καὶ τολμηρᾷ γλώσσῃ καὶ γνώμῃ ἀντιφθέγγονται, κἂν ἀλήθεια κέκλησαι ὦ Χριστέ, τοῦτο, ἀλλὰ πῶς ἂν εἴπω τὸ δύσφημον· ἔδει γάρ σε καὶ ἐξ ἐμοῦ τοῦ Υἱοῦ, φασίν, εἰπεῖν, κἂν αὐτὸς σεσιώπηκας, ἀλλ' ἡμεῖς προστίθεμεν. Ὁρᾷς ὅπως διδακτικώτεροι γεγένηνται τῶν διδασκάλων καὶ τῶν ἀποστόλων σοφώτεροι
925 καὶ τοῦ Κυρίου αὐθεντικώτεροι καὶ κατὰ διάμετρον τούτοις ἀντιφέρονται ;

20 Μοναχος. Ὦ Κύριε, ῥῦσαι τοιαύτης ἀπονοίας | πάντα ὀρθόδοξον χριστιανόν.

Ἱερομνημων. Ἐκ γοῦν τῶν τοιούτων συμβαίνει περιπίπτειν αὐτοὺς εἰς μυρίας αἱρέσεις· καὶ τῷ σαβελλισμῷ γὰρ ὑπόκεινται, ἀλλὰ δὴ καὶ τῷ ἀρειανισμῷ, καὶ δυαρχίαν εἰσάγουσι καὶ πνευματομάχοι γίνονται, καὶ εἴ τι τοιοῦτον. Ἐκ τοῦ
930 Πατρὸς γὰρ καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον θεολογοῦντες, ὡς ἐξ ἑνὸς προσώπου καὶ μιᾶς ἀρχῆς, τῶν δὲ δύο προσώπων ὄντων καὶ δύο ὑποστά-σεων, συναιροῦντες τὰ δύο πρόσωπα εἰς ἕν, Σαβέλλιοι γίνονται· τοῦτο δ' ἐκκλῖναι βουλόμενοι καὶ τὰ δύο πρόσωπα καὶ τὰς δύο ὑποστάσεις ὁμολογοῦντες, δυαρχίαν εἰσάγουσι· κἀντεῦθεν πνευματομάχοι εὑρίσκονται – τὸ γὰρ ἐκ δύο ἀρχῶν σύνθετον
935 ἔσται καὶ κτιστόν –, ἀλλὰ καὶ Ἀρειανοὶ εὑρίσκονται κατὰ τὰς ἄλλας αὐτῶν ληρω-δίας, ἃς μακρὸν ἂν εἴη τό γε νῦν ἔχον λεπτολογεῖν. Ἐπεὶ γὰρ *ἐματαιώθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία καί, φάσκοντες εἶναι σοφοί, ἐμωράνθησαν*, διὰ τοῦτο καὶ παραδοθήσον-ται τῷ αἰωνίῳ πυρί, ἀθάνατα κολασθησόμενοι. Ὃ καὶ αὐτοὶ πληροφορούμενοι τοῦτο πείσεσθαι καὶ τῷ πυρὶ ἐκείνῳ παραδοθήσεσθαι, σαίνοντες ἴσως τὰς ἑαυτῶν
940 καρδίας καὶ κλέπτοντες τὸν ὀρθὸν λογισμόν, διαβατικὸν εἶναι τὸ πῦρ ἐκεῖνο διδά-σκουσι καὶ πρόσκαιρον, καὶ τέλος ἔχειν τὴν κόλασιν, ἀντινομοθετοῦντες κἀν τούτῳ τοῖς τοῦ Κυρίου διατάγμασι τοῦ *τὴν κόλασιν αἰώνιον* ἀποφαινομένου *ὥσπερ καὶ τὴν ζωήν*, ὥστε καὶ μισγάγγειαν αἱρέσεων αὐτοὺς προσειπών τις οὐκ ἂν ἁμάρτοι.

945 Μοναχος. Καὶ πῶς οὐκ ἀπέκοψε καὶ ἀπεκήρυξεν αὐτοὺς ἡ ἐκκλησία ὡς καὶ τοὺς πάλαι αἱρετικούς ;

Ἱερομνημων. Καὶ μάλα. Καὶ ἰδίᾳ γὰρ ἕκαστος τῶν ἁγίων καὶ κοινῇ πάντες τῇ ὁμονοίᾳ καὶ ἑνώσει τοῦ ἐν αὐτοῖς θείου Πνεύματος τούτους ἀποστρέφονται. Ἀλλὰ

920 ἐκ-Πνεῦμα cf. Jn 15, 26 ‖ 936-937 ἐματαιώθη-ἐμωράνθησαν Rm 1, 21-22 ‖ 942-943 τὴν-ζωήν cf. Mt 25, 46

920 ἐκπορεύεσθαι M : ἐκπορεύεται Dos. ‖ 935-936 ληρωδίας M : λοιδορίας Dos. ‖ 936 μακρὸν ἂν M p. c. : μακρὰν M a. c. ‖ ἐματαιώθη Dos. : ἐμαιταιώθη M

même tenu sous le règne de Basile le Macédonien et de Photios le très saint patriarche, auquel était aussi présent le pape Jean par l'intermédiaire de ses trois représentants[74] ; or, jusqu'à aujourd'hui, la sainte Église du Christ approuve ce concile et le compte avec ceux qui l'ont précédé, comme nous sommes en mesure de le montrer par de nombreuses attestations reconnues, puisque les canons qu'il a énoncés font autorité avec les autres. Lors de ce saint concile donc, après qu'eut été lu le saint symbole de la foi tel qu'il a été émis par les Pères, sans l'addition, tous d'un commun accord crièrent, ainsi qu'il figure dans la sixième session : *Si quelqu'un ose, contre ce sacré symbole, en inscrire un autre, ou s'avise d'ajouter, ou de retrancher, ou de définir un terme, ou de faire une addition ou une suppression dans celui qui nous a été transmis, qu'il soit condamné et tenu pour étranger à toute confession chrétienne ; car le fait d'enlever ou d'ajouter rend imparfaite notre confession en la sainte Trinité passée depuis le commencement jusqu'à aujourd'hui et contredit tant la tradition apostolique que l'enseignement des Pères*. En tout cas ces paroles furent entérinées et signées à la fois par tout le concile et par les représentants du pape. Et le pape Jean lui-même, confirmant de telles décisions par sa propre lettre au très saint Photios, s'exprime ainsi : *Nous procédons à cette notification à ta vénérabilité, afin que, en ce qui concerne cet article par lequel sont arrivés les scandales au sein des Églises du Christ, tu aies l'assurance de notre part que non seulement nous ne le prononçons pas, mais aussi que ceux qui, les premiers, ont eu l'audace de faire cela de par leur propre folie, nous les tenons pour violateurs des paroles divines et réformateurs de la théologie du Christ notre maître et des saints Pères qui, réunis en concile, nous ont transmis le saint symbole, et nous les rangeons avec Judas*[75]. Voilà pour le pape et le concile. Les Latins quant à eux – bien que ces excommunications et ces anathèmes et aussi ceux des conciles œcuméniques et locaux antérieurs, qui sont nombreux et effrayants, les frappent jusqu'à la moelle et jusqu'aux os, mais ils en font peu de cas à cause de l'endurcissement de leur âme – profèrent jusqu'à présent le symbole avec l'addition et gratifient le Fils de la causalité, contre toute la tradition des saints, puisque tous les saints interdisent cela, surtout le théologien Grégoire qui dit : *Tout ce qui est du Père est aussi du Fils, sauf la cause*.

LE MOINE. Mais toutes les hérésies, à ce que j'ai entendu, ils les anathématisent et tendent à les rejeter.

LE HIÉROMNÈMON. Mais seulement en parole ; et c'est là le pire, ils tombent même sous le coup de leurs propres anathèmes ! Comme ils savent en effet que les hérésies ont été retranchées de l'Église orthodoxe, ils ont honte de les confesser et les rejettent seulement lorsqu'il s'agit de les énoncer en parole ;

74. Il s'agit du concile qui s'est tenu à Constantinople en 879-880 pour réhabiliter le patriarche Photios, sous le règne de l'empereur Basile Ier : voir Commentaire historique, n. 308.

75. Cette lettre attribuée au pape Jean VIII est apocryphe : voir Commentaire historique, n. 321.

καὶ σύνοδος συνεκροτήθη οἰκουμενικὴ ἐπὶ τῆς βασιλείας Βασιλείου τοῦ Μακε-
20v δόνος καὶ Φωτίου τοῦ | ἁγιωτάτου πατριάρχου, ἐν ᾗ παρῆν καὶ ὁ πάπας Ἰωάννης
διὰ τῶν τριῶν αὐτοῦ τοποτηρητῶν, ἣν καὶ ἐς δεῦρο στέργει ἡ ἁγία τοῦ Χριστοῦ
ἐκκλησία καὶ ταῖς πρὸ αὐτῆς συναριθμεῖ, ὡς ἔχομεν δεῖξαι διὰ πολλῶν ὁμολογου-
μένων παραστάσεων, ἐπεὶ καὶ οἱ παρ' αὐτῆς ἐκτεθέντες κανόνες σὺν τοῖς ἄλλοις
τὸ κράτος ἔχουσιν. Ἐν γοῦν τῇ τοιαύτῃ ἁγίᾳ συνόδῳ, τοῦ ἁγίου τῆς πίστεως
955 συμβόλου ὡς ἐξεδόθη παρὰ τῶν πατέρων δίχα τῆς προσθήκης ἀναγνωσθέντος,
ἅπαντες κοινῇ γνώμῃ ἐξεβόησαν, ὡς ἐν τῇ ἕκτῃ αὐτῆς πράξει διείληπται· *εἴ τις
παρὰ τοῦτο τὸ ἱερὸν σύμβολον τολμήσει ἕτερον ἀναγράψασθαι, ἢ προσθεῖναι, ἢ ἀφελεῖν,
ἢ ὅρον ὀνομάσαι, ἢ προσθήκην, ἢ ὑφαίρεσιν ἐν τῷ παραδεδομένῳ ἡμῖν τούτῳ ποιῆσαι
ἀποθρασυνθείη, κατάκριτος καὶ πάσης χριστιανικῆς ὁμολογίας ἀλλότριος· τὸ γὰρ
960 ἀφελεῖν ἢ προσθεῖναι ἀτελῆ τὴν εἰς τὴν ἁγίαν Τριάδα μέχρι σήμερον ἄνωθεν κατι-
οῦσαν ὁμολογίαν ἡμῶν δείκνυσι, καὶ τῆς τε ἀποστολικῆς παραδόσεως καὶ τῆς τῶν
πατέρων διδασκαλίας καταγινώσκει.* Ταῦτα γοῦν ἐκυρώθησαν καὶ ὑπεγράφησαν καὶ
παρὰ πάσης τῆς συνόδου καὶ παρὰ τῶν τοποτηρητῶν τοῦ πάπα. Καὶ ὁ αὐτὸς δὲ
πάπας Ἰωάννης τὰ τοιαῦτα βεβαιῶν δι' οἰκείας ἐπιστολῆς τῆς πρὸς τὸν ἁγιώτατον
965 Φώτιον, οὕτω φησί· *παραδηλοῦμεν τῇ αἰδεσιμότητί σου, ἵνα περὶ τοῦ ἄρθρου τούτου,
δι' ὃ συνέβη τὰ σκάνδαλα μέσον τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Χριστοῦ, ἔχῃ πληροφορίαν εἰς ἡμᾶς
ὅτι οὐ μόνον λέγομεν τοῦτο, ἀλλὰ καὶ τοὺς πρώτως θαρρήσαντας τῇ ἑαυτῶν ἀπονοίᾳ
τοῦτο ποιῆσαι, παραβάτας τῶν θείων λογίων κρίνομεν καὶ μεταποιητὰς τῆς θεολογίας
τοῦ δεσπότου Χριστοῦ καὶ τῶν ἁγίων πατέρων, οἳ συνοδικῶς συνελθόντες παρέδωκαν
970 ἡμῖν τὸ ἅγιον σύμβολον, καὶ μετὰ τοῦ Ἰούδα αὐτοὺς τάττομεν.* Καὶ ταῦτα μὲν ὅ τε
21 πά|πας καὶ ἡ σύνοδος. Λατῖνοι δέ, καὶ τούτων καὶ ἔτι τῶν πρὸ αὐτῆς οἰκουμενικῶν
καὶ τοπικῶν συνόδων ἀφορισμῶν καὶ ἀναθεμάτων, πολλῶν ὄντων καὶ φρικτῶν,
μέχρι μυελῶν καὶ ὀστέων αὐτῶν καθικνουμένων, οἳ δ' ὀλίγα φροντίζοντες τῇ
πωρώσει τῆς ψυχῆς αὐτῶν, μέχρι τοῦ παρόντος μετὰ τῆς προσθήκης τὸ σύμβολον
975 προφέρουσι καὶ τὴν αἰτίαν τῷ Υἱῷ παρὰ πᾶσαν τῶν ἁγίων παράδοσιν ἀποχα-
ρίζονται, πάντων τῶν ἁγίων ἀπαγορευόντων τοῦτο, καὶ μάλιστα τοῦ θεολόγου
Γρηγορίου φάσκοντος· *πάντα ὅσα τοῦ Πατρός, καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐστι πλὴν τῆς αἰτίας·*

ΜΟΝΑΧΟΣ. Ἀλλὰ πάσας τὰς αἱρέσεις, ὡς ἤκουσταί μοι, ἀναθεματίζουσι καὶ ἀπο-
στόργως ἔχουσι πρὸς αὐτάς.

980 ἹΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. Ἀλλὰ μέχρι λόγου· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ δεινότερον ὅτι καὶ τοῖς ἰδίοις
ἀναθέμασι περιπίπτουσιν. Ὅτι γὰρ ἴσασιν ἀποκεκομμένας αὐτὰς τῆς ὀρθοδόξου
ἐκκλησίας, αἰσχυνόμενοι ταύτας ὁμολογῆσαι, μέχρι τῆς τοῦ λόγου προφορᾶς
αὐτὰς ἀποστέργουσι· οἷς δὲ φρονοῦσι καὶ θεολογοῦσιν οἱ παρ' αὐτοῖς διδάσκαλοι,

956-962 εἴ τις-καταγινώσκει MANSI, 17 A, col. 520E-521A ‖ 965-970 παραδηλοῦμεν-τάττομεν MANSI 17 A, col. 525 ‖ 977 πάντα-αἰτίας cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 32-37*, p. 216[13-14] (*Orat. 34, 10*) ; cf. Jn 16, 15

951 τῶν om. Dos. ‖ 952 αὐτῆς M p. c. : αὐτοῖς (?) M a. c. ‖ 955 προσθήκης M p. c. : προθήκης M a. c. ‖ 973 καθικνουμένων M : καθικουμένων Dos. ‖ 981 ἀποκεκομμένας M p. c. : ἀποκεκομένας M a. c.

mais par ce que pensent et professent les maîtres de chez eux, en fait ils tombent dedans. Car ils sont par nature vantards et arrogants, et leur propre infériorité, alors qu'elle est tout à fait évidente, ils ne consentent pas à la reconnaître, d'ailleurs la plaisanterie que voici est instructive à cet égard : on demanda à un Latin septuagénaire s'il était vieux ; celui-ci répondit : « Non, je suis un jeune homme de soixante-dix ans ! » Pris entre deux feux, ne pas consentir à confirmer que la vieillesse l'épuise et ne pas pouvoir cacher le nombre des années, qui est évident, il s'en est sorti par cette pirouette[a]. Mais pour clore la discussion, ajoutons cette histoire drôle : un jour, alors que j'étais en chemin, il y avait devant moi un Latin qui marchait ; à cause de la boue due aux pluies qui étaient survenues à cette période-là, il arriva que le Latin glissa et tomba. Alors moi je lui dis : « Hé, le Franc, tu es tombé » ; et lui, encore vautré dans la vase, de dire : « Non, je suis bien debout. » En moi-même, j'ai alors admiré l'outrecuidance qui habite par nature ce peuple-là : ils ne consentent pas à reconnaître leurs chutes, pas même les plus manifestes, ou au moins à les envelopper de silence ; mais plutôt, autant qu'il leur est possible, ils s'efforcent de se défendre par des paroles mensongères qui les confondent encore plus. Et c'est très justement qu'un auteur a dit à leur propos : *La nuque d'airain, l'esprit vantard, le sourcil froncé, la joue toujours rasée et imberbe, la main sanguinaire, la narine chatouilleuse, l'œil saillant, la mâchoire insatiable, la volonté impitoyable, la parole stridente et précipitée qui ne danse presque pas sur les lèvres, voilà bien plutôt ce que sont les lettrés et les savants de chez eux.* Mais enfin pourquoi t'es-tu ainsi esclaffé ? Tu ris encore ? Arrête-toi donc, mon bon !

LE MOINE. Comme j'ai bien ri ! J'ai été charmé par le Franc qui est tombé et s'est couvert de boue ; pourtant ils font vraiment en sorte de ne jamais subir cela ! Si bien que, de façon proverbiale, beaucoup disent dans de telles circonstances : puisque c'était un Franc, il est tombé !

LE HIÉROMNÈMON. Ceci aussi, c'est le fait de leur trop grande arrogance, alors que *la mesure est ce qu'il y a de meilleur*, a dit le sage. Or nous, nous avons dépassé cela. Mais gloire à Dieu pour toutes choses, amen.

ἔργοις εἰς αὐτὰς ἐμπίπτουσι. Φύσει γὰρ ὑπάρχουσιν ἀλαζόνες καὶ ἀγέρωχοι, καὶ τὸ
985 σφῶν αὐτῶν ἐλάττωμα, καὶ σφόδρα πρόδηλον ὄν, ὁμολογῆσαι οὐ καταδέχονται, ὡς καὶ ἀπὸ τούτου τοῦ ἀστείου ἔστι μαθεῖν· ἤρετό τις ἑβδομηκοντούτην Λατῖνον εἰ γέρων ἐστίν· ὁ δ' ἀπεκρίθη· οὐχί, ἑβδομήκοντα χρόνων νεανίας εἰμί. Δυσὶ γὰρ περιστοιχηθείς, τῷ τε μὴ καταδέχεσθαι τὸ κατατρύχον αὐτὸν γῆρας συνειπεῖν καὶ τῷ μὴ δύνασθαι τὸν ἀριθμὸν τῶν χρόνων κρύψαι, πρόδηλον ὄντα, ἐπὶ τὴν
990 νεανείαν[a] ταύτην ἐξέδραμεν. Ἀλλὰ τῷ τέλει τοῦ λόγου προσθῶμεν τουτὶ τὸ ἀστεῖον διήγημα· ἔτυχε παροδεύοντί μοι Λατῖνος ἔμπροσθέν μου πορευόμενος·
21v τοῖς δ' ἀπὸ τῶν ἐκεῖνο καιροῦ συμβάντων ὄμβρων πηλοῖς συνέβη τὸν Λα|τῖνον ὀλισθήσαντα πεσεῖν. Φαμένου δέ μου· ὦ Φράγγε, πέπτωκας· τοῦτον ἔτι τῷ τέλματι κυλιόμενον φᾶναι· οὐχί, ἵσταμαι καλῶς. Κατ' ἐμαυτὸν οὖν τὴν ὑπεροψίαν τὴν
995 ἐνοῦσαν φύσει τῷ τοιούτῳ γένει τεθαύμακα, πῶς οὐδὲ τὰ προφανέστατα τῶν πτωμάτων αὐτῶν ὁμολογῆσαι καταδέχονται ἢ κἂν τῇ σιγῇ συγκαλύψαι· ἀλλὰ μᾶλλον ὡς οἷόν τε ψευδέσι λόγοις ἐπεκδικεῖν ἐπιχειροῦσιν οἷς καὶ μᾶλλον ἐξελέγχονται. Καὶ εὐστόχως εἶπέ τις τῶν συγγραφέων περὶ αὐτῶν· *ὁ χαλκοῦς αὐχήν, ἡ ἀλαζὼν φρήν, ἡ ὄρθιος ὀφρύς, ἡ ἀεὶ ξυριῶσα καὶ νεανισκευομένη παρειά,*
1000 *ἡ φιλαίματος δεξιά, ἡ ἀκροχολῶσα ῥίν, ὁ μετέωρος ὀφθαλμός, ἡ ἄπληστος γνάθος, ἡ ἄστοργος γνώμη, ἡ τορὴ καὶ τροχαλὴ λαλιὰ καὶ μόνον οὐκ ἐπορχουμένη τοῖς χείλεσι, μᾶλλον δὲ οἱ παρ' ἑαυτοῖς ἐπιστήμονες καὶ σοφοί.* Τίφθ' οὕτως ἐξεκάγχασας ; Ἔτι γελᾷς ; Παῦσαι λοιπὸν ὦ' γαθέ.

Μοναχος. Ὡς ἡδέως ἐγέλασα· ἥσθην πεσόντι Φράγγῳ καὶ πηλωθέντι· καίτοι λίαν
1005 ἐπιτηδεύονται μὴ παθεῖν τοῦτό ποτε· ὡς καὶ παροιμιωδῶς λέγεσθαι παρὰ πολλῶν ἐν τοῖς τοιούτοις· εἰ ἦν Φράγγος, ἔπιπτε.

Ἱερομνημων. Καὶ τοῦτο τῆς ἄγαν αὐτῶν ἀγερωχίας· ἀλλὰ *πᾶν μέτρον ἄριστον*, εἶπεν ὁ σοφός. Ἡμεῖς δὲ τοῦτο παρηλάσαμεν. Ἀλλὰ τῷ Θεῷ δόξα πάντων ἕνεκεν, ἀμήν. +

998-1002 ὁ χαλκοῦς-σοφοί Choniatès, *Histoire*, p. 575[15-20] ‖ 1007 πᾶν-ἄριστον Leutsch, *Corpus paroemiographorum*, II, p. 80, 79

985 ὄν Dos. : ὅν M ‖ 987 ὁ δ' Dos. : ὅδ' M ‖ post ἑβδομήκοντα add. δὲ Dos. ‖ 990 νεανείαν ego : νεανίαν M Dos. ‖ 992 ἐκεῖνο Dos. : ἐκεῖνω M ‖ καιροῦ M corr. ‖ 1002 post δὲ add. τοιοῦτοι Dos. ‖ 1003 ὦ' γαθέ ego : ὦγαθέ M Dos. ‖ 1004 ἥσθην Dos. : ἤσθην M ‖ 1008 πάντων ἕνεκεν M : πάντως εἰς τοὺς αἰῶνας Dos.

a. νεανείαν : jeu de mots entre νεανίας, qui signifie « jeune homme », et νεανείαν, qui signifie « trait d'audace juvénile » ; c'est donc cette dernière leçon qu'il faut adopter.

TROISIÈME PARTIE

COMMENTAIRE HISTORIQUE

Chapitre 1 : Les circonstances de la composition du *Dialogue*

Pour comprendre la portée historique de ce *Dialogue*, il est nécessaire de connaître son contexte de rédaction, la conjoncture politique et religieuse dans laquelle il s'inscrit et le rôle que son auteur joue dans la vie publique à Constantinople durant cette période. Les données disponibles sont assez précises et permettent de situer l'élaboration de ce texte au début des années 1440, dans le cadre de la lutte contre l'Union des Églises dans le monde orthodoxe au lendemain du concile de Florence. L'auteur, Théodore Agallianos, est aussi l'un des protagonistes du *Dialogue* : il incarne le personnage du hiéromnèmon, selon le nom de l'office qu'il détenait au sein du patriarcat de Constantinople dans les années 1440 ; c'est donc à double titre qu'il faut s'intéresser à lui. Sa biographie établie par Chrèstos Patrinélès avec un très grand soin en 1966 fait toujours autorité, et il y a très peu de nouveaux éléments à y ajouter. On retracera donc rapidement les principaux événements de la vie de Théodore Agallianos, avant de préciser les fonctions qu'il occupait en tant que hiéromnèmon et de présenter son œuvre.

Biographie de Théodore Agallianos

Théodore Agallianos[1] est né à Constantinople au tournant du xv^e^ siècle. Cette information se déduit d'une notation contenue dans son *Premier discours*, largement autobiographique, lorsqu'il raconte qu'il a été ordonné diacre douze ans avant le départ du patriarche Joseph II pour l'Italie[2] : la délégation byzantine a quitté Constantinople en 1437, Agallianos a donc été ordonné en 1425 ; or il devait avoir au moins 25 ans pour accéder au degré de diacre, ce qui place sa naissance vers 1400 au plus tard. Il est donc le contemporain à peu près exact de Georges Scholarios[3] et de Sylvestre Syropoulos[4], eux aussi nés vers 1400. Théodore Agallianos se destinait à une carrière ecclésiastique : il était apparenté à Marc Eugénikos, le futur métropolite d'Éphèse, lui-même issu d'une « famille patriarcale », puisque son père, Georges, et son frère, Jean, ont exercé l'un et l'autre une charge au sein du patriarcat[5]. Agallianos raconte en

1. Pour la biographie d'Agallianos, voir *PLP*, n° 94 ; voir l'introduction de Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 26-42 ; Turner, Notes on the works of Theodore Agallianos, p. 27-35 ; A.-M. Talbot, Agallianos, Theodore, dans *ODB*, I, p. 33-34.
2. Voir Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 94[101-102].
3. Voir *PLP*, n° 27304 ; Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*.
4. Voir *PLP*, n° 27217 ; Syropoulos, *Mémoires*.
5. Sur Marc d'Éphèse, voir *PLP*, n° 6193 ; sur Georges Eugénikos, voir *PLP*, n° 6188 ; sur Jean Eugénikos, voir *PLP*, n° 6189. Sur la notion de « familles patriarcales » d'où seraient issus la plupart des officiers patriarcaux, et plus précisément sur la famille Eugénikos, voir C. R. Kraus, *Kleriker im späten Byzanz*, Wiesbaden 2007, p. 425-427.

outre qu'il a reçu de Marc les premiers rudiments d'enseignement avant que ce dernier ne prenne l'habit monastique[6]. Il appartient donc dès l'enfance au milieu de l'élite ecclésiastique de la capitale byzantine.

À partir de 1425, alors qu'il est marié[7], il entre lui-même dans l'administration patriarcale en tant que diacre et secrétaire[8] ; il ne le précise pas, mais c'est peut-être dès cette période qu'il obtient la charge de hiéromnèmon et se voit donc confier la responsabilité des ordinations et de la consécration des églises[9]. De toute façon, il détient sans aucun doute cet office en novembre 1437, comme l'atteste Syropoulos dans ses *Mémoires* : celui-ci raconte que le hiéromnèmon n'a pu se joindre à la délégation byzantine qui partait pour Ferrare à cause d'une longue et grave maladie, information confirmée par l'intéressé[10]. De ce fait, Agallianos est l'un des rares fonctionnaires patriarcaux à n'avoir pas participé au concile de Ferrare-Florence ni approuvé ses conclusions.

Après le retour à Constantinople des représentants de l'Église byzantine, en février 1440, Agallianos s'engage dans la lutte contre l'Union. Il refuse de participer aux liturgies célébrées par ceux qui ont signé le décret de Florence, ainsi qu'il le raconte dans le *Dialogue* (l. 124-125 et 141-142)[11], et s'oppose ainsi au patriarche unioniste élu le 5 mai 1440, le métropolite de Cyzique Mètrophanès II (1440-1443)[12]. Il renonce de fait à ses fonctions au patriarcat et n'est plus autorisé à prendre part à la célébration de la liturgie (l. 133) ; son attitude lui vaut même l'exil (l. 140), comme à d'autres de ses compagnons antiunionistes[13]. C'est à cette période qu'Agallianos compose le *Dialogue*, tandis qu'il travaille aussi aux côtés de Sylvestre Syropoulos, puisqu'il est vers 1445 l'un des copistes des *Mémoires* du grand ecclésiarque, un écrit antiunioniste de première importance. Il existe deux versions de ces *Mémoires*, une recension A, tirée du *Parisinus gr.* 427 qui a été copiée par Agallianos, et une recension B, légèrement différente pour le début du récit[14].

6. Voir Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 93$^{83-85}$.
7. Agallianos évoque sa femme et ses enfants (*ibid.*, p. 96^{196}), or il s'est marié nécessairement avant d'être ordonné.
8. Voir *supra* n. 2.
9. Sur la charge de hiéromnèmon, voir *infra* p. 105-106.
10. Voir Syropoulos, *Mémoires*, p. 184$^{15-16}$; Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 95$^{147-154}$.
11. Voir aussi Syropoulos, *Mémoires*, p. 546-549.
12. Voir *ibid.*, p. 552-555. Voir *PLP*, nº 18069.
13. Il est sans doute exilé près de Constantinople : voir *infra* n. 50 et 108.
14. Sur ces deux recensions, voir l'introduction de Vitalien Laurent dans Syropoulos, *Mémoires*, p. 61-94 ; O. Kresten, Nugae Syropulianae. Betrachtungen zur Überlieferungsgeschichte der Memoiren des Silbestros Syropulos, *Revue d'histoire des textes* 4, 1974, p. 75-138 ; J.-L. van Dieten, Zu den zwei Fassungen der Memoiren des Silvester Syropoulos über das Konzil von Ferrara-Florenz. Die Umkehrung der These Laurents und die Folgen, *Annuarium*

Après la mort de Marc d'Éphèse, à laquelle il assiste le 23 juin 1445[15], Agallianos se rapproche de Georges Scholarios et devient à la fin des années 1440 l'un des principaux membres de la Synaxe, l'organisation antiunioniste qui s'oppose à l'Église byzantine officielle unie à Rome[16]. À ce titre, il fait partie des signataires de tous les manifestes qui ont été conservés, à savoir le *Rapport des antiunionistes à l'empereur contre le concile de Florence*[17], texte rédigé par les ecclésiastiques hostiles à l'Union à l'issue des discussions organisées par Jean VIII avec le légat pontifical en 1445 au palais de Xylalas, et l'épître de la Synaxe aux hussites de Prague du 18 janvier 1452[18]. À cette date, Agallianos signe en tant que hiéromnèmon – charge qu'il a donc réintégrée dans l'intervalle – et dikaiophylax – titre qui lui a été conféré avant janvier 1452 par l'empereur Constantin XI[19]. Il continue aussi à écrire contre l'Union, comme en témoigne notamment sa réfutation de Jean Argyropoulos, rédigée au tournant des années 1440-1450[20]. Ses efforts et ceux de ses amis ne suffisent pas à empêcher la proclamation officielle de l'Union en la basilique Sainte-Sophie le 12 décembre 1452.

Agallianos est certainement resté à Constantinople jusqu'à la prise de la ville par les Turcs le 29 mai 1453, avant d'être fait prisonnier et emmené à Bursa en Anatolie[21]. Depuis son lieu de captivité, il a eu la possibilité de correspondre avec Scholarios, et lorsque ce dernier accepte la charge de patriarche de Constantinople que lui confie Mehmed II, Agallianos regagne à ses côtés la capitale désormais ottomane[22]. Dès l'élection de Scholarios par le synode le 6 janvier 1454 sous le nom de Gennadios II (1454-1456), Agallianos est nommé

historiae conciliorum 11, 1979, p. 367-396. Le manuscrit principal de la recension B, le *Parisinus gr.* 428, a été copié par un autre antiunioniste, Dèmètrios Angélos : voir B. Mondrain, Jean Argyropoulos professeur à Constantinople et ses auditeurs médecins, d'Andronic Éparque à Démétrios Angelos, dans *Πολύπλευρος νοῦς. Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, éd. C. Scholz et G. Makris, Munich 2000 (Byzantinisches Archiv 19), p. 223-250, ici p. 236-237 et p. 240.

15. Le texte des dernières paroles de Marc est conservé : il aurait été transcrit de mémoire par Agallianos, voir Marc d'Éphèse, *Œuvres antiunionistes*, p. 176-183. Sur la date de la mort de Marc, voir les conclusions de J. Gill, The year of the death of Mark Eugenicus, *BZ* 52, 1959, p. 23-31.
16. Voir Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 97[209-227].
17. Voir Scholarios, *Œuvres complètes*, III, p. 193[24].
18. Voir *Constantinople et Prague en 1452*, éd. A. Salač, Prague 1958, p. 18. Ces contacts avec l'Église hussite ont lieu entre la fin de 1451 et le début de 1452.
19. Le titre de dikaiophylax est une dignité palatine honorifique accordée par l'empereur à un archonte patriarcal : voir Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, p. 301[11], 308[20], 322[73] et 338[144] ; Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια*, p. 287. Voir aussi *supra* p. 18, n. 22.
20. Voir Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, p. 234-303.
21. Voir Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 98[263].
22. Voir *ibid.*, p. 98[264].

par lui au poste de grand chartophylax[23], fonction qu'il occupe jusqu'en 1464-1465 avec quelques interruptions. Agallianos est en effet en butte à l'opposition d'autres dignitaires patriarcaux, parmi lesquels se trouve son ancien élève Manuel Christonymos, le futur patriarche Maxime III (1476-1482)[24]. Face aux irrégularités qui lui sont reprochées dans l'exercice de ses fonctions, en particulier l'approbation donnée à des mariages non canoniques, Agallianos se retire vers l'été 1462 et rédige en 1463 ses deux *Discours* afin de se défendre. En 1463 ou 1464, il est rétabli dans ses anciennes fonctions et obtient même, au plus tard en 1466, la charge de grand économe[25]. Il est peu après déposé par le patriarche Marc Xylokarabès (fin 1465 ou début 1466-fin 1466), puis réintégré par son successeur Denis Ier (fin 1466-fin 1471)[26]. Ces vicissitudes sont dues aux luttes d'influence qui s'exercent au sommet de l'Église après la chute de Constantinople, et la carrière mouvementée d'Agallianos au patriarcat ne se poursuit pas au-delà de 1468.

La fin de sa vie semble avoir été beaucoup plus calme. Il devient sans doute dès 1468 métropolite de Mèdeia[27] sous le nom de Théophane, raison pour laquelle les historiens ont longtemps cru avoir affaire à deux personnes différentes. Chrèstos Patrinélès et C. J. G. Turner ont cependant montré que Théophane de Mèdeia s'identifiait sans conteste avec Théodore Agallianos[28]. On dispose d'un *terminus ante quem* pour sa mort, puisqu'un acte patriarcal daté du 10 octobre 1474 porte la signature d'un métropolite de Mèdeia dénommé Néophytos[29].

23. Voir *ibid.*, p. 98[267-268]. Le grand chartophylax dirige la chancellerie et les archives du patriarcat ; il est aussi le vicaire du patriarche pour le diocèse de Constantinople et contrôle à ce titre la régularité des ordinations et des mariages : voir Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια*, p. 334-353.

24. Voir *PLP*, nº 31052. Voir aussi Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 103[423].

25. Le grand économe gère les revenus de l'Église tirés des domaines qu'elle possède : voir Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια*, p. 303-309.

26. Ces informations sont connues par l'acte de Denis Ier du 15 janvier 1467, par lequel Agallianos est restauré dans ses fonctions de grand économe, tandis que Manuel Christonymos et Georges Galèsiotès sont déposés : voir A. Papadopoulos-Kérameus, Μᾶρκος Ξυλοκαράβης, πατριάρχης οἰκουμενικὸς καὶ εἶτα πρόεδρος Ἀχριδῶν, *VV* 10, 1903, p. 402-415, ici p. 414[23-29] ; L. Petit, Déposition du patriarche Marc Xylocaravi (15 janvier 1467), *ROC* 8, 1903, p. 144-149, ici p. 148[27-33]. Le document ne désignant par leur nom aucun des personnages incriminés, c'est à Chrèstos Patrinélès que revient l'identification du grand économe avec Agallianos : voir Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 40 n. 191.

27. Mèdeia se trouve dans le diocèse de Thrace ; c'est un évêché élevé au rang de métropole au xive siècle : voir R. Janin, La hiérarchie ecclésiastique dans le diocèse de Thrace, *REB* 17, 1959, p. 136-149, ici p. 148.

28. Voir Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 14-25 ; Turner, Notes on the works of Theodore Agallianos, p. 29-31.

29. Voir *Ὁ Ἱερὸς Κῶδιξ τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στὸ β΄ μισὸ τοῦ ΙΕ΄ αἰώνα. Τὰ μόνα γνωστὰ σπαράγματα*, éd. D. Apostolopoulos, Athènes 1992, p. 92[81].

L'office de hiéromnèmon

Agallianos détient l'office patriarcal de hiéromnèmon lorsqu'il compose le *Dialogue* : précisons les fonctions qui lui sont assignées[30]. Le titre de hiéromnèmon apparaît au xᵉ siècle et remplace celui de « préposé aux ordinations » (ἐπὶ τῶν χειροτονιῶν), ce qui donne une première indication de son rôle : il exerce une fonction à la fois liturgique et administrative liée aux ordinations effectuées à l'intérieur du diocèse de Constantinople. Rappelons en effet que le patriarche cumule le statut d'évêque de Constantinople et de chef de l'Église byzantine. Le détenteur de l'office de hiéromnèmon au sein du patriarcat agit seulement dans le cadre de sa juridiction diocésaine. Il participe aux séances d'ordination des évêques, conduit l'ordinand vers celui qui va le consacrer, se tient auprès de lui pendant la cérémonie et porte le livre de prières à l'usage du célébrant ; mais selon Jean Darrouzès, une partie de ses attributions liturgiques ont peu à peu été assumées par le chartophylax. D'autre part, le hiéromnèmon tient un registre désigné comme le « codex des ordinations »[31] : il y rassemble les professions de foi que les nouveaux évêques élus signent avant leur ordination et enregistre peut-être aussi les nouveaux ordonnés, y compris les prêtres. Il se peut que le hiéromnèmon prenne part à l'élection des évêques en en proclamant le résultat : les notices ne sont pas claires sur ce point.

Un autre aspect des missions du hiéromnèmon consiste à consacrer les églises. Dans l'une des notices descriptives des offices étudiées par Jean Darrouzès, il est même précisé qu'il peut à lui seul bénir les sanctuaires, sans que la présence d'un évêque soit nécessaire[32]. Ce droit lui est accordé parce que le hiéromnèmon, comme les autres archontes patriarcaux, est un clerc majeur : il doit être de préférence diacre – c'est le cas d'Agallianos –, sinon prêtre. Outre son rôle dans la dédicace des églises, le hiéromnèmon a aussi « autorité sur les reliques des saints », selon une notice unique qui figure parmi les plus tardives[33]. Cette fonction n'est pas très claire, la formule étant rare : le hiéromnèmon est peut-être chargé de reconnaître au nom de l'Église la sainteté de certaines dépouilles. Cette mission peut de toute façon être mise en relation avec l'intérêt que manifeste Agallianos pour les reliques dans le *Dialogue*[34].

30. Voir Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια*, p. 368-373.

31. Aucun exemple de ce type de registres n'a été conservé.

32. Voir *ibid.*, p. 502[12] (notice K[3]).

33. Voir *ibid.*, p. 573[11] (notice P[2]) : ὁ ἱερομνήμων, ὁ τῶν ἁγίων τὰ λείψανα ἐξουσιάζων ; voir aussi *ibid.*, p. 284.

34. Voir *infra* III.5.

La charge de hiéromnèmon est relativement prestigieuse, même si elle n'occupe que le 11e ou 12e rang de la hiérarchie des offices patriarcaux. Elle est en revanche peu rémunératrice, sans doute parce qu'elle offre peu d'occasions de prélever des taxes. Jean Darrouzès cite le commentaire de Théodore Balsamon à un canon du concile de Carthage : le canoniste prend l'exemple d'un individu qui, alors qu'il est protekdikos, ne souhaite pas être élevé au rang de hiéromnèmon « à cause du caractère non rentable de l'office[35] ». Agallianos ne fait pas état de ces questions financières, tandis que la propension qu'il a à se désigner lui-même par sa charge est révélatrice du prix qu'il y attache. Lorsqu'il se met en scène de cette manière dans le *Dialogue*, Agallianos ne cherche certes pas à prendre un masque : tout lecteur contemporain pouvait très facilement le reconnaître par son titre, qu'il a détenu pendant une dizaine, voire une vingtaine d'années.

Œuvres

Selon Chrèstos Patrinélès, le *Dialogue* est la première œuvre d'Agallianos. Les éléments de datation disponibles permettent en effet de penser que ses autres écrits antiunionistes sont postérieurs à la date de 1442 qui est retenue pour le *Dialogue*. Chrèstos Patrinélès remarque à juste titre que l'auteur lui-même donne un indice précis de la date de composition de cette œuvre[36], affirmant : « C'est déjà la deuxième année qu'ils m'empêchent d'exercer le sacerdoce » (l. 133). Agallianos fait allusion dans cette phrase aux dirigeants de l'Église byzantine unie à Rome, en particulier Mètrophanès II qui en est le patriarche depuis le 5 mai 1440. On ne sait à quelle date Agallianos a été suspendu, mais il existe un élément de comparaison qui permet de déterminer la période en question. Syropoulos raconte que, de concert avec le grand chartophylax Michel Balsamon, il a abandonné toute charge officielle dans les jours qui ont suivi la Pentecôte 1440[37] ; on possède d'autre part la profession de foi antiunioniste que Michel Balsamon a rédigée le 5 octobre 1440[38]. C'est donc dès la deuxième moitié de l'année 1440 que les clercs antiunionistes se séparent de l'Église unie, date qui vaut certainement aussi pour Agallianos. Le début de sa deuxième année de suspense doit donc correspondre au plus tôt à la deuxième moitié de 1441, ce qui permet raisonnablement de dater le texte de fin 1441 ou 1442. Le texte livre du reste un autre indice chronologique : Agallianos avance le nombre un peu étrange de quatre cent quarante années qui se sont écoulées depuis que le schisme a éclaté entre les Églises (l. 543-544). Il faut mettre cette durée en relation avec celle de quatre cent trente-sept ans que donnait le pape

35. Voir *ibid.*, p. 84 n. 3 : διὰ τὸ ἄκερδες τοῦ ὀφφικίου ; voir PG 138, col. 141C.

36. Voir Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 30.

37. Voir Syropoulos, *Mémoires*, p. 558-561.

38. Voir Gill, Profession of faith of Michael Balsamon, p. 120-128.

lui-même dans un discours du 27 juin 1439, à la veille de la signature de l'Union[39]. Les trois années supplémentaires que compte Agallianos sont la preuve que son discours se place bien en 1442.

Le *Dialogue* n'est pas la seule œuvre de polémique antilatine d'Agallianos : avant la chute de Constantinople, il a aussi rédigé une *Réfutation du livre en faveur de la doctrine des Latins de Jean Argyropoulos*[40], ainsi qu'un florilège de citations sur la double nature du Christ, dans lequel il montre que la doctrine latine est en adéquation avec celle des hérétiques combattus notamment par Maxime le Confesseur[41]. Ce ne sont pas là des traités volumineux, et ils ont probablement été peu diffusés : comme le *Dialogue*, la *Réfutation* a certainement très peu circulé, puisque le seul manuscrit qui la transmettait a été perdu[42]. Agallianos doit être considéré comme un auteur mineur par comparaison avec l'abondante et savante production de Marc d'Éphèse et de Georges Scholarios sur le même sujet.

Le reste de son œuvre se partage entre la polémique antijudaïque et les écrits théologiques. Durant la période où il est métropolite de Mèdeia, à partir de 1468, il compose trois courts traités contre les Juifs, qui sont encore inédits à ce jour. À la même époque, il rédige un traité sur l'âme, où il reprend la question de l'origine de l'âme humaine et du moment où Dieu l'attribue à l'embryon[43]. Il se penche aussi sur le problème de la providence divine et entre en discussion sur ce thème avec Georges Scholarios : il soumet son traité au jugement de ce dernier, qui lui répond en lui adressant son *Quatrième traité sur la providence divine*[44].

Il faut ajouter à cet ensemble les deux discours composés par Agallianos en 1463 pour se défendre des accusations dont il était l'objet en tant que grand chartophylax : ce sont des écrits de circonstance très riches en informations historiques, puisque l'auteur, pour se justifier, retrace toute sa carrière, avant et

39. Voir les *Actes latins* du concile de Florence, édités par HOFMANN, *Actes latins*, p. 256[28] : *Audio, quod sunt CCCC XXXVII anni, quod nos idem affectavimus*. Ce calcul placerait le début du schisme en 1002, ce qui, historiquement, ne correspond à rien.

40. Sur les autres œuvres d'Agallianos, voir l'inventaire réalisé par PATRINÉLÈS, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 43-60. Une mise à jour de cet inventaire est à paraître : M. H. BLANCHET, Bilan des études sur Théodore Agallianos : 1966-2011, *Ο Ερανιστής* 28 (volume en l'honneur de Chrèstos Patrinélès), 2011, p. 25-48. Pour l'édition de la *Réfutation*, voir *supra* n. 20.

41. La seule édition de ce texte est celle de DOSITHÉE, *Τόμος καταλλαγῆς*, p. 432-439.

42. Cette *Réfutation* a été éditée par DOSITHÉE, *Τόμος ἀγάπης*, p. 333-367, à partir d'un manuscrit inconnu. Les éditions ultérieures ont été réalisées à partir de celle de Dosithée.

43. La seule édition de ce traité est celle de D. BOULISMAS, *Νικηφόρου μοναστοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμύδου Ἐπιτομὴ Λογικῆς*, Leipzig 1784, III, p. 49-76 ; voir aussi M.-H. CONGOURDEAU, Grégoire de Nysse en accusation : un dossier du XVe siècle sur l'origine de l'âme, *TM* 14 (*Mélanges Gilbert Dagron*), 2002, p. 135-146, ici p. 140-141.

44. Le traité d'Agallianos est partiellement édité dans S. EUSTRATIADÈS et S. LAURIOTÈS, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας*, Paris 1925, Supplément 1, p. 421-435. Celui de Scholarios se trouve dans SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, I, p. 440-453.

après la chute de Constantinople[45]. De même, sa correspondance, placée tantôt sous le nom d'Agallianos, tantôt sous celui de Théophane de Mèdeia, fournit d'utiles informations sur le patriarcat au début de la domination ottomane et sur les Byzantins qui gravitent dans ce milieu, notamment Georges Amiroutzès[46].

S'il n'est pas un auteur de premier plan, Agallianos est un bon représentant de la culture de son milieu et de son temps. Il connaît surtout la théologie, suffisamment pour affronter sur ce terrain les Latins, mais il a aussi reçu une éducation classique, comme tout Byzantin lettré. Les manuscrits qu'il a copiés reflètent la variété de ses intérêts[47] : à côté de la littérature religieuse, par exemple Basile de Césarée, on trouve les maîtres de la logique, Aristote et Porphyre, mais aussi d'autres auteurs anciens tels Appien et Strabon[48]. En outre, Agallianos a beaucoup copié ses propres œuvres ainsi que celles de ses contemporains : les *Mémoires* de Syropoulos ont déjà été mentionnés, et il s'y ajoute des écrits de Marc d'Éphèse et de Georges Scholarios. En se mettant ainsi au service de plus brillants rhéteurs qu'il ne semble l'avoir été lui-même, Agallianos continuait d'une autre manière à œuvrer pour la défense de l'Église orthodoxe.

Lorsqu'il compose le *Dialogue*, Agallianos est âgé d'environ quarante ans. C'est sa première œuvre connue, écrite dans le contexte des troubles survenus à Constantinople à partir du printemps 1440 après la conclusion de l'Union de Florence. En tant que clerc, qui plus est officier patriarcal, Agallianos est impliqué dans les luttes entre partisans et adversaires de l'Union. Il se distingue des autres archontes du patriarcat en ce qu'il n'a pas participé au concile, puisqu'il en était empêché par la maladie : de ce fait, il n'est pas compromis par son attitude en Italie et peut afficher ses convictions antiunionistes. Avec l'élection d'un patriarche unioniste, ses prises de position le placent dans une situation difficile : en 1442, au moment de la rédaction du *Dialogue*, il est suspendu de ses fonctions et exilé.

45. Ces *Discours* ont été publiés par Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 91-160. Voir aussi M. Angold, Theodore Agallianos: the last Byzantine autobiography, dans *Constantinopla. 550 años de su caída*. I, *Constantinopla bizantina*, éd. E. Motos Guirao et M. Morfakidis Filactós, Granada 2006, p. 35-44.

46. La correspondance conservée sous le nom de Théophane de Mèdeia a été publiée plusieurs fois, en dernier lieu par Lampros, Ἐπανέκδοσις ἐπιστολῶν. Les cinq lettres à Amiroutzès se trouvent dans Papadopoulos-Kérameus, *Ἀνέκδοτα ἑλληνικὰ συγγραμμάτια*, p. 23-29.

47. Voir *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*. I, *Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens*. Teil A, *Verzeichnis der Kopisten*, éd. E. Gamillscheg et D. Harlfinger, Vienne 1981, p. 83, nº 126 ; *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*. II, *Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs*. Teil A, *Verzeichnis der Kopisten*, éd. E. Gamillscheg et D. Harlfinger, Vienne 1989, p. 78, nº 163 ; *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*. III, *Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*. Teil A, *Verzeichnis der Kopisten*, éd. E. Gamillscheg, Vienne 1997, p. 86, nº 208.

48. Sur les manuscrits de Strabon copiés par Agallianos, voir G. Aujac, La géographie grecque durant le Quattrocento : l'exemple de Strabon, *Geographica Antiqua. Rivista di geografia del mondo antico e di storia della geografia* 2, 1993, p. 147-169.

Agallianos a recours à la forme littéraire du dialogue pour exposer ses idées : ce genre est d'un usage assez fréquent à Byzance, non selon le modèle platonicien du dialogue philosophique, mais selon sa variante chrétienne, plus adaptée à la diffusion de la droite doctrine. Agallianos s'approprie habilement ce genre et exploite ses potentialités, réussissant à couler dans cette forme le message qu'il veut délivrer.

Le choix d'un dialogue

Le dialogue est un genre littéraire à part entière, étudié en tant que tel surtout par les spécialistes de philosophie antique, mais aussi récemment par les byzantinistes[49]. Il est doté de certaines caractéristiques générales. En premier lieu, il se présente comme le compte rendu écrit d'une discussion et prétend restituer le contenu de l'échange qui a eu lieu : c'est donc un genre par excellence mimétique, qui vise à reproduire le réel. Cette dimension est renforcée par la présence de personnages, la plupart du temps fortement individualisés. Leur caractère, leur façon de s'exprimer jouent un rôle dans la progression du dialogue, d'une manière comparable à ce qui se passe au théâtre, dans la tragédie comme dans la comédie : le dialogue partage avec le drame le souci plus ou moins élaboré de la mise en scène, même s'il n'a pas ensuite vocation à être représenté. Enfin la dernière caractéristique du dialogue antique et médiéval tient à sa composition sous forme de questions et réponses : l'intervention alternée des personnages dans la discussion donne à la structure du texte une grande souplesse, puisqu'il suffit d'une question pour infléchir le sens du discours et introduire un nouveau thème ; cette plasticité insuffle en général au dialogue un caractère spontané et non linéaire, qui peut donner l'impression d'une absence de construction au profit de la restitution d'un échange vivant.

Ces trois éléments sont tout à fait présents dans le texte d'Agallianos : la discussion est présentée comme une conversation qui, si elle n'a pas réellement été tenue, aurait pu avoir lieu. L'auteur veille à rappeler au fil du texte les éléments concrets, fictifs ou non, du cadre dans lequel la discussion se tient. Le lieu où l'action se passe n'est pas précisé géographiquement, mais certains

49. Voir J. Gruber et H. Hunger, Dialog, dans *Lexikon des Mittelalters*, III, Munich 1986, col. 946-951 ; Külzer, *Disputationes Graecae contra Iudaeos*, p. 74-92 ; Ieraci Bio, Dialogo nella letteratura tardoantica e bizantina, p. 21-46.

indices permettent de penser qu'il s'agit de la région de Constantinople[50]. L'endroit de la rencontre est décrit au début comme un espace où est délivré un enseignement, juste à côté d'une église consacrée à saint Théodore[51] (l. 29-35). Les notations temporelles ne sont pas absentes non plus, puisque l'un des protagonistes se plaint à un moment de sa fatigue et de « l'heure tardive » (l. 764), ce qui l'incite à vouloir mettre un terme à la discussion. Unité de lieu et unité de temps sont donc respectées.

Le dialogue met en scène deux personnages, comme c'est souvent le cas dans les dialogues chrétiens, à la différence des dialogues platoniciens, généralement plus riches en protagonistes. Il s'agit d'un moine anonyme et d'un hiéromnèmon. Le moine indique de manière détournée son origine (l. 36) : il affirme en effet qu'il vient de la même région que Théodore Tèron, soldat romain martyrisé pour sa foi chrétienne au III^e^ siècle dans la région d'Amasée[52] ; le lecteur, tout comme le hiéromnèmon, peut en déduire qu'il est originaire du Pont, au nord de l'Asie Mineure[53]. Le moine séjourne dans la région de Constantinople (l. 40) et s'informe de ce qui s'y passe. Le hiéromnèmon, même s'il n'est pas nommé, désigne un personnage parfaitement identifiable qui n'est autre qu'Agallianos lui-même : on a vu en effet qu'il a exercé la charge de hiéromnèmon au patriarcat jusqu'en 1454[54]. Il est tout à fait banal pour un auteur byzantin de se mettre lui-même en scène dans un dialogue : pour

50. Voir notamment la mention de lieu ἐνθάδ' (l. 438), qui désigne Constantinople lors de son attaque par les croisés ; en outre le moine décrit la situation religieuse « qu'[il] voit de ses yeux » dans la capitale byzantine (l. 39-42) ; voir aussi l. 307 et l. 832-833. D'autre part cependant, le hiéromnèmon fait allusion au fait qu'il a dû subir l'exil (l. 140), donc l'action se passe peut-être sur le lieu de sa relégation, qui devrait alors se trouver non loin de Constantinople.

51. Comme l'avait déjà remarqué Chrèstos Patrinélès (voir Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 31 n. 145), il est impossible d'identifier cette église Saint-Théodore, même si elle se situe à Constantinople, puisqu'il en existe au moins dix-sept (voir Janin, *Siège de Constantinople*, III, p. 148-155). Chrèstos Patrinélès pensait qu'il pouvait s'agir d'une chapelle attenante à la maison d'Agallianos et consacrée à son saint patron.

52. Voir A. Kazhdan et N. Patterson Ševčenko, Theodore Teron, dans *ODB*, III, p. 2048-2049 ; voir aussi Oikonomidès, Dédoublement de saint Théodore, p. 327-335 : ainsi que le précise Nicolas Oikonomidès, le lieu du culte de Théodore Tèron est la ville d'Euchaïta, située à l'ouest d'Amasée. Le *Dialogue* mentionne une représentation équestre du saint ; il est effectivement presque toujours représenté en cavalier revêtu d'une armure et terrasse généralement un dragon : voir Walter, Theodore, archetype of the warrior saint, p. 180-183 ; C. Walter, *The warrior saints in Byzantine art and tradition*, Aldershot 2003, p. 44-66.

53. Le moine pourrait venir de l'Empire de Trébizonde, qui s'est formé dans la région du Pont après la IV^e^ croisade ; au XV^e^ siècle, cet empire dirigé par la dynastie des Grands Comnènes constitue l'une des principales zones de peuplement encore chrétiennes de l'Asie Mineure et il entretient des liens étroits avec Constantinople et l'Europe occidentale : voir S. Karpov, *L'impero di Trebisonda, Venezia, Genova e Roma, 1204-1461. Rapporti politici, diplomatici e commerciali*, Rome 1986, et plus récemment Id., *Istorija Trapezundskoj Imperii*, Saint-Pétersbourg 2007.

54. Voir *supra* III.1.

s'en tenir à des œuvres de la période paléologue, il en est ainsi du *Dialogue avec un Perse* de Manuel II Paléologue[55], du *Voyage vers l'Hadès* de Mazaris[56], ainsi que des deux *Dialogues sur la procession du Saint-Esprit* de Georges Scholarios[57]. Agallianos fournit un certain nombre de données autobiographiques dans ce texte ; or toutes celles qui sont vérifiables par ailleurs sont exactes, par exemple le fait qu'il n'est pas allé en Italie et n'a pas participé au concile de Florence[58] (l. 45). Les deux personnages sont donc socialement et culturellement bien définis : le moine est un homme simple, peu cultivé, tandis que le hiéromnèmon appartient à la haute administration du patriarcat. La façon même dont ils s'interpellent l'un l'autre dans les deux premières répliques du texte indique qu'ils ont conscience de leur différence de condition : le moine appelle avec déférence le hiéromnèmon « monseigneur » (δέσποτα, l. 3) et ne reçoit en retour que l'appellation banale « mon père » (πάτερ, l. 4). Leurs rôles respectifs sont à l'avenant dans le dialogue : le moine a tout à apprendre, tandis que le hiéromnèmon tente de satisfaire sa curiosité.

La forme du discours est bien celle des questions et réponses, de façon tout à fait traditionnelle. Le texte est rythmé par les demandes d'explication du moine qui suscitent des réponses plus ou moins étendues du hiéromnèmon pouvant aller parfois jusqu'à de longs monologues : « explique-moi sincèrement » (l. 39), « explique-moi son destin » (l. 343-344), « donne-moi des explications, à moi qui t'interroge » (l. 751), « je m'interroge sur ces dernières paroles » (l. 779-780), « expose aussi ce point-là » (l. 885). Naturellement, le moine ne se borne pas à ces demandes générales, mais pose aussi beaucoup de questions précises, dont certaines introduisent parfois un nouveau thème de discussion. C'est le cas par exemple lorsque le moine interroge le hiéromnènon sur son camp dans la querelle autour de l'Union : « Et toi alors, de quelle Église es-tu ? » (l. 127), incitant ce dernier à raconter les représailles dont il a été victime de la part des orthodoxes unis à Rome. De même, ce sont les questions du moine qui amènent Agallianos à préciser la source de ses informations sur Mélétios

55. Voir *Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem «Perser»*, éd. E. Trapp, Vienne 1966, ou *Manuel II. Palaiologos, Dialoge mit einem Muslim*, éd. K. Förstel, Wurtzbourg-Altenberge 1993-1996. Il existe deux traductions de ce texte, la première étant seulement partielle : *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un musulman. 7e controverse*, trad. T. Khoury, Paris 1966 (SC 115) ; *Kaiser Manuel II. Palaiologos : Dialog über den Islam und Erziehungsratschläge*, trad. R. Senoner, Klagenfurt 2003.

56. *Mazaris' Journey to Hades, or interviews with dead men about certain officials of the imperial court*, éd. J. N. Barry, M. J. Share, A. Smithies et L. G. Westerink, Buffalo 1975. Sur l'usage qui est fait du dialogue dans cette œuvre, voir récemment L. Garland, Mazaris' *Journey to Hades*: further reflections and reappraisal, *DOP* 61, 2007, p. 183-214.

57. Voir Scholarios, *Œuvres complètes*, III, p. 1-21 et 22-49. Dans le *Premier Dialogue*, Scholarios se met en scène sous le nom de Palaitimos, et dans le *Deuxième Dialogue*, sous le nom d'Eulogios : voir Tinnefeld, Georgios Gennadios Scholarios, p. 526.

58. Voir *supra* III.1, p. 102.

et à évoquer la figure de François d'Assise (l. 779-783). Il arrive aussi que le hiéromnèmon suggère lui-même un sujet et qu'il soit seulement encouragé à le développer par une question polie du moine : c'est ainsi qu'est abordé le thème de la vie de Mélétios (l. 336-337 et l. 343-344) ou que le hiéromnèmon revient à la question, pour lui essentielle, des différences entre les Églises orthodoxe et latine (l. 647-650). Enfin le hiéromnèmon infléchit parfois de son propre chef le cours de la discussion, sans demander son avis au moine, par exemple à la fin du texte, lorsqu'il se met à raconter des plaisanteries antilatines (l. 986). Le déroulement de l'échange peut donc apparaître comme aléatoire et spontané, ce qui est le propre du dialogue ; on verra cependant que le texte d'Agallianos est très habilement construit et que rien n'est laissé au hasard dans la progression du discours.

Les éléments constitutifs du genre littéraire du dialogue sont bien présents dans le texte d'Agallianos. Ainsi, même si l'on ne dispose pas d'un titre original pour cet opuscule[59], il ne fait aucun doute que l'auteur voulait composer un dialogue. Il est possible d'en préciser encore les caractéristiques en utilisant la double typologie établie par Anna Maria Ieraci Bio quant à la forme et à la fonction de l'œuvre. Parmi les différentes catégories formelles qu'elle distingue[60], le texte d'Agallianos s'inscrit clairement dans la première, celle du dialogue direct : la discussion n'est ni rapportée par l'un des personnages, ni insérée dans un cadre narratif ou un exercice rhétorique ; elle commence au contraire avec la rencontre entre les deux interlocuteurs, plongeant aussitôt le lecteur dans un échange qui ne suppose aucun antécédent. Les deux personnages ne se sont jamais vus, de sorte que le lecteur les découvre en même temps qu'ils font eux-mêmes connaissance, dans ce qui constitue une parfaite scène d'exposition au tout début du dialogue (l. 3-38). L'ensemble du texte suit exactement le déroulement de la discussion qui est censée avoir eu lieu, sans interruption jusqu'à la fin. Aucun préambule ni aucun épilogue ne viennent fournir d'explication supplémentaire. C'est donc sans doute l'effet de réel qui est recherché par l'auteur, puisqu'il utilise la forme littéraire la plus proche possible de la discussion vécue.

La fonction de ce dialogue, toujours selon la typologie de Anna Maria Ieraci Bio[61], semble elle aussi évidente : il ne s'agit ni d'une discussion socratique, ni d'un débat, mais bien d'un texte didactique. Les deux personnages en présence figurent en effet dès le début un maître – le hiéromnèmon – et un élève – le moine. Ce dernier entérine à plusieurs reprises l'existence d'une telle relation asymétrique entre son interlocuteur et lui en exprimant sa reconnaissance pour

59. Rappelons que le titre adopté ici, *Dialogue avec un moine contre les Latins*, est celui que Dosithée de Jérusalem a donné à l'œuvre.

60. Ieraci Bio, Dialogo nella letteratura tardoantica e bizantina, p. 26-35.

61. *Ibid.*, p. 36-45.

l'enseignement qu'il reçoit, par exemple lorsqu'il dit : « Ton discours est long et, comme je le perçois très confusément et médiocrement, chaque mot est revêtu d'un sens très fort. Mon cerveau à moi est limité » (l. 225-226 ; voir aussi l. 589-592, l. 776-779, l. 884-888). Le moine est donc dans son rôle lorsqu'il demande des éclaircissements supplémentaires, alors que le hiéromnèmon est de son côté en position de vérifier si le moine a bien compris ses explications : il le fait notamment en une occasion, lorsqu'il somme le moine de désigner, parmi les trois corps non décomposés du patriarche Arsène, de Michel VIII Paléologue et de Mélétios, lequel est saint et lequel est excommunié (l. 695-698).

Ce n'est pourtant pas la seule fonction de ce dialogue : non seulement le hiéromnèmon raconte et explique au moine certains événements, mais il cherche aussi à le convaincre de se rallier à ses idées. Si cette démarche n'est pas évidente dès le début, elle le devient dès lors que le hiéromnèmon s'exprime plus ouvertement : « Ainsi donc, puisque tu nous vois en résistance et prêts à tout subir plutôt que de trahir l'orthodoxie, toi aussi attache-toi à cette voie sans erreur en t'en remettant à moi et à la vérité » (l. 207-209). Le but recherché est donc aussi apologétique. Agallianos a choisi de ne pas mettre en présence un représentant de chaque camp pour exposer des points de vue opposés, comme le fera Georges Scholarios à la fin des années 1440, dans le même contexte, dans ses deux dialogues contre l'Union[62]. Il met en scène un orthodoxe antiunioniste et un simple fidèle : au début de la discussion en effet, le moine a une position neutre, puisqu'il est ignorant et sans avis sur le conflit ; puis il est peu à peu convaincu par les arguments du hiéromnèmon et endoctriné, au point de vouloir à la fin se ranger à ses côtés (l. 888).

Agallianos joue beaucoup sur les interactions entre ses personnages pour faire progresser la discussion, utilisant souvent le moine comme faire-valoir du hiéromnèmon. Mais lorsque ce dernier cherche à convaincre le moine du bien-fondé de son hostilité à l'Union, il est parfois en butte aux doutes ou aux objections de son interlocuteur. Le moine refuse par exemple de croire à l'incorruptibilité des métropolites présents à Florence (l. 85-90) ; plus loin, il soutient contre le hiéromnèmon le point de vue des unionistes qui considèrent comme injurieux d'être qualifiés de « Latins » (l. 258) ; même dans les discussions théologiques, le moine, bien qu'il soit censé être ignorant, contredit le hiéromnèmon et lui oppose parfois des arguments de poids, par exemple lorsqu'il qualifie de « péché » l'assimilation des Latins avec les hérétiques : « Et c'est sur le même plan que les impies que vous mettez aussi ceux-là ? N'est-ce

62. Voir *supra* n. 57. Dans le *Premier Dialogue*, Scholarios prend le nom de Palaitimos pour incarner un orthodoxe antiunioniste, et son adversaire Néophron n'est autre que le patriarche unioniste Grégoire Mammas. Dans le *Deuxième Dialogue*, Scholarios incarne à nouveau un orthodoxe antiunioniste sous le nom d'Eulogios, et, avec le renfort d'un autre orthodoxe nommé Olbianos, il affronte un Byzantin passé à la foi romaine, nommé Bénédiktos.

pas un péché?» (l. 860-861). En réalité, toutes ces répliques du moine donnent l'occasion au hiéromnèmon de préciser sa pensée et de pousser plus loin son argumentation sur des points controversés. Il n'obtient cependant pas toujours le dernier mot: ainsi dans le premier exemple cité, après avoir essayé de justifier autant que possible l'attitude des métropolites byzantins à Florence, il finit par battre en retraite (l. 104-105). Agallianos se montre donc très habile dans la mise en scène de la relation qui s'élabore entre ses deux personnages: alors que leur rapport est défini au départ comme celui d'un maître et d'un élève, l'auteur laisse au second une certaine latitude, sans doute afin d'éviter un échange convenu et lassant de questions et réponses.

L'auteur va plus loin encore dans sa subversion des codes implicites du genre. Au début du dialogue, les rôles sont d'emblée répartis d'une manière tout à fait conventionnelle et ils devraient le rester jusqu'à la fin. Or, assez rapidement, dans le premier tiers du texte, une incertitude surgit et constitue un véritable coup de théâtre: le moine ne serait-il pas un espion envoyé par les responsables unionistes pour surveiller leurs adversaires? Le hiéromnèmon s'interrompt brutalement dans son discours lorsque ce doute s'insinue en lui (l. 276). Ce soupçon donne ensuite lieu à une scène très théâtrale – comique ou dramatique, selon la lecture qu'on en fait – où le hiéromnèmon repousse le moine qui, de son côté, proteste de sa bonne foi (jusqu'à l. 290). Une autre scène du même type, quoique très atténuée, vient à nouveau plus loin faire écho à ce thème de la possible trahison du moine (l. 754-763), tandis que plusieurs allusions sous-entendent que le moine pourrait défendre la position unioniste (l. 317-324 et l. 704-712). On verra comment interpréter sur le fond ce thème du double jeu; sur la forme, il est sûr que la création d'un personnage aussi ambigu donne plus de vie au dialogue: outre le rebondissement déjà mentionné, cette incertitude entretient quelque temps un certain suspense quant à la position du moine.

Alors que ces procédés de mise en scène semblent inventifs, l'argumentation mise en œuvre par le hiéromnèmon reste très sommaire. L'auteur ne déploie pas de démonstrations savantes et n'accumule pas un arsenal d'autorités en faveur de ses thèses: la grande majorité de ses citations sont tirées de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*, parfois aussi des Pères de l'Église lorsqu'il est question de théologie. Il cherche à se mettre au niveau de son interlocuteur en masquant ses références littéraires[63] et en évitant de recourir à une rhétorique ici hors de propos. Il emploie une langue simple, proche de l'oral, et ne dédaigne pas les proverbes populaires (l. 381, 564, 885). Les moyens qu'il utilise pour persuader sont ceux du polémiste: l'amalgame (l. 251-257), la généralisation abusive

63. Les réminiscences d'auteurs anciens sont très rares dans l'ensemble du *Dialogue* (voir seulement l. 411-412 et 1007), et on ne trouve pas une seule citation d'Homère. Mais des formules telles que πλήρωμα συμπληροῦται (l. 788) ou πέλαγος ἄπλετον (l. 878) trahissent le lettré.

(l. 527-534), la mauvaise foi (l. 185-187), le jeu de mots (l. 715), l'invective (l. 657-660) et, pour finir, la plaisanterie aux dépens de l'adversaire (l. 986-996). Dans le style adopté comme dans le dispositif choisi, c'est l'effet de réel qui est recherché en priorité.

Agallianos reprend donc avec habileté le genre du dialogue pour mettre en scène le dilemme posé par l'Union. L'usage très élaboré qu'il fait de cette forme littéraire justifie qu'il n'en ait pas adopté une autre, par exemple les *érotapokriseis*, qui se présentent elles aussi comme des questions et réponses. Le message doctrinal que veut délivrer Agallianos aurait certes pu être exprimé sous cette forme impersonnelle, comme le montrent les nombreux monologues explicatifs qui jalonnent le texte ; cependant l'auteur insuffle à son œuvre un supplément de vie et de réalisme en recourant à des personnages complexes, bien individualisés, qui ne s'interdisent pas de discuter par moments sur un ton très simple, imitant ainsi la vie quotidienne.

Le plan de l'œuvre

En dehors de quelques passages faciles à identifier, par exemple le récit de la vie de Mélétios (l. 343-518), la structure du *Dialogue* n'apparaît pas clairement au premier abord et peut sembler un peu lâche, voire décousue. Certains thèmes déjà traités au début du texte réapparaissent ensuite, comme le concile de Florence (l. 39-119 et l. 715-750) ou la question de la sainteté (l. 519-714 et l. 776-850), sans que l'utilité d'une telle répétition soit tout à fait évidente. La fin du texte peut aussi sembler étrange : après deux plaisanteries antilatines, le *Dialogue* se termine de façon abrupte sur une longue citation de Nicétas Choniatès, sans lien avec le début. On pourrait imputer cette construction non linéaire au genre même du dialogue, susceptible de retours en arrière et de déviations. En réalité, cette œuvre est dotée d'une structure très réfléchie, que le lecteur peut retrouver grâce à quelques points de repère laissés par l'auteur au fil du texte.

Commençons par ce qui est, selon moi, la principale articulation du texte. À partir de la l. 751 – soit bien au-delà de la moitié du *Dialogue* – s'enclenche un échange qui semble purement délibératif et sans grand intérêt, sinon peut-être celui de reposer le lecteur, sur l'opportunité de poursuivre ou non l'entretien. Le hiéromnèmon se dit fatigué, ce qui l'« incite à arrêter la discussion » (l. 765), tandis que le moine le supplie de poursuivre et trouve finalement des arguments efficaces pour relancer la parole. Le désir de conclure exprimé ici par le hiéromnèmon me semble être un jalon qu'il faut interpréter comme la fin d'une partie. Selon une telle lecture, le texte se découpe en deux parties très inégales, mais cohérentes.

La première partie qui se dessine alors, de la l. 1 à la l. 750, commence par une rapide scène d'exposition, puis traite du concile de Florence et de ses répercussions, pour ensuite passer au récit de la vie de Mélétios, puis à l'opposition

entre la sainteté de ce dernier et l'absence de sainteté chez les Latins. Ces thèmes s'enchaînent aisément l'un après l'autre, l'auteur ménageant les transitions nécessaires entre eux, par exemple lorsqu'il cherche à introduire la figure de Mélétios (l. 336-337). Cependant, alors qu'il est question de la sainteté et de l'incorruptibilité des corps, le texte passe brusquement d'une invective injurieuse à l'encontre des Latins (« ils ne vivent plus qu'une vie de porcs, selon leurs désirs ! », l. 713-714) à une réflexion sur le concile de Florence et l'erreur qu'ont commise les Byzantins en y participant (« Mais le fainéant chef de notre nation… », l. 715). L'absence de transition est patente et, eu égard aux usages de l'auteur, surprenante. Elle s'explique cependant si l'on suit encore le fil du texte : le thème du concile de Florence et de son bilan est le dernier traité dans cet ensemble, jusqu'à la l. 750, de sorte qu'il faut voir là une conclusion, la conclusion qui répond au problème initialement posé, celui de l'Union. On aboutit donc au plan schématique suivant :

a. l. 3-38 : la rencontre entre le moine et le hiéromnèmon
b. l. 39-119 : le rôle joué par les divers protagonistes byzantins au concile de Florence
c. l. 120-342 : après le concile, les persécutions organisées par les unionistes contre les antiunionistes à Constantinople
d. l. 343-518 : la résistance de Mélétios à l'époque de l'Union de Lyon
e. l. 519-714 : les miracles de Mélétios, y compris la non-décomposition de son corps, comme preuves de sa sainteté face à l'absence de sainteté au sein de l'Église latine
f. l. 715-750 : le bilan totalement négatif de l'Union de Florence.

Si cet ensemble constitue bien une première partie, comment s'organise alors la suite du texte ? Après l'intermède qui permet au moine de convaincre le hiéromnèmon de reprendre la discussion (l. 751-775), deux grands thèmes sont abordés : le hiéromnèmon revient sur le sujet de la sainteté en opposant les figures antithétiques de Mélétios et de François d'Assise, puis il se lance dans une critique systématique des Latins, tant par des attaques contre leur doctrine théologique que par toutes sortes de railleries. On notera que cette toute dernière partie, de la l. 851 jusqu'à la fin, commence par ces mots : « Tout ce qui vient d'eux est vraiment risible », ce qui révèle encore une fois l'intelligence de l'auteur qui annonce dès ce moment un final centré sur les sarcasmes antilatins. Cette seconde partie se décompose donc ainsi :

a. l. 751-775 : intermède
b. l. 776-850 : un modèle de sainteté du côté orthodoxe et un antimodèle du côté latin
c. l. 851-1009 : critique et moquerie des Latins.

Cette construction révèle donc un discours en deux temps, ou, pour ainsi dire, deux dialogues successifs. Le premier porte sur l'Union et constitue un réquisitoire contre le concile de Florence, mais aussi contre celui de Lyon, c'est-à-dire une critique radicale de toutes les tentatives d'Union des Églises romaine et orthodoxe. C'est bien dans ce contexte qu'il faut comprendre le premier développement autour du thème de la sainteté : l'auteur cherche ici à montrer que l'absence de sainteté du côté latin est un empêchement à l'Union, puisqu'il est impossible de réunir deux Églises par nature différentes. Dans la seconde partie, il n'est plus question de l'Union : ce premier thème, qui était le point de départ et le mobile du texte, est oublié au profit de développements concernant les Latins eux-mêmes. Il ne s'agit plus ici de discuter sur l'opportunité d'un rapprochement entre Byzantins et Latins, c'est-à-dire des relations entre les deux peuples, mais de définir la latinité dans son essence et d'en dénoncer les tares. Les accents xénophobes de la critique des Latins sont beaucoup plus présents dans cette partie, de même que les arguments théologiques visant à présenter les Latins comme des hérétiques.

Cette analyse me conduit à une hypothèse de travail. L'ensemble du *Dialogue* est parsemé de notations concernant les risques que prend le hiéromnèmon en s'exprimant comme il le fait, ce qui laisse deviner le poids – fictif ou réel – d'une forme de censure : il me semble que la première partie pourrait correspondre à un discours plus ou moins licite contre l'Union, que le moine peut entendre même s'il n'est pas entièrement fiable ; la seconde partie correspondrait au contraire à un discours pour initiés, divulgué une fois que le moine a gagné la confiance du hiéromnèmon, qui contient des éléments de critique antilatine beaucoup plus radicaux et sans doute plus transgressifs. Cette hypothèse devra être validée par la suite de l'étude, qui s'emploiera à reprendre les principaux thèmes identifiés dans cette réflexion sur la structure de l'œuvre en suivant pour l'essentiel le plan du texte :

- l'Union de Florence et ses répercussions à Constantinople ;
- la comparaison avec le précédent de l'Union de Lyon et la présentation d'une grande figure antiunioniste, Mélétios le Confesseur ;
- le martyre et la sainteté comme réponse aux tentatives d'Union, par opposition à l'absence de sainteté du côté latin ;
- les erreurs théologiques des Latins, par opposition à la droite doctrine orthodoxe ; la question des identités religieuses et la légitimation d'un discours xénophobe contre les Latins.

Le texte d'Agallianos, inconnu de la plupart des historiens, est une source importante pour l'histoire du concile de Florence et, plus encore, pour l'histoire de sa réception dans le monde byzantin. Il permet de comprendre comment l'opposition au décret florentin se met lentement en place à Constantinople, tant par une forme de résistance politique, qui aboutit à la création d'un parti antiunioniste, que par l'élaboration d'un discours offensif reposant sur une rhétorique efficace dont le *Dialogue* lui-même est l'illustration. La position de l'auteur, qui s'identifie au hiéromnèmon du texte, imprègne évidemment tout son récit et lui confère une coloration très partiale : il est donc nécessaire de confronter ce texte aux autres sources contemporaines pour dégager les informations fiables qu'il apporte à propos de l'Union et de ses répercussions immédiates.

Les Byzantins au concile de Ferrare-Florence[64]

La réunion du concile en Italie d'avril 1438 à juillet 1439 est le point d'aboutissement d'une longue négociation préalable entre Occidentaux et Byzantins[65]. Depuis l'échec de l'Union de Lyon (1274)[66], les orthodoxes réclament la tenue d'un véritable concile œcuménique, seul à même de résoudre les conflits doctrinaux qui divisent les Églises. Après plus d'un siècle de refus de la part de Rome, leur demande est entendue par les papes Martin V (1417-1431), puis Eugène IV (1431-1447), dans un contexte où le mouvement conciliariste vient concurrencer la monarchie pontificale. Le concile de Bâle, qui s'ouvre en 1431, se déclare presque aussitôt autonome et entend mener sans le pape la réforme de l'Église, y compris la réconciliation avec les schismatiques orientaux. Eugène IV reprend l'initiative en proposant aux Byzantins de réunir un concile en Italie à ses frais, le choix définitif se portant sur la ville de Ferrare. Du côté byzantin, le besoin pressant d'un secours occidental contre les Turcs pousse l'empereur à vouloir réaliser l'Union, condition *sine qua non* pour que le pape accepte de prêcher la croisade.

64. Cette sous-partie a fait l'objet d'une publication partielle dans un article intitulé « Image de l'Union et de la croisade dans le *Dialogue avec un moine contre les Latins* de Théodore Agallianos (1442) », dans *Italy and Europe's Eastern Border (1204-1669). Actes du colloque 'L'Italia e la frontiera orientale dell'Europa. 1204-1669', Rome 25-27 nov. 2010*, éd. I. Damian, I.-A. Pop, M. Popović et A. Simon, Francfort 2012, p. 31-44.

65. Pour une histoire détaillée du concile de Ferrare-Florence, voir Gill, *Concile de Florence*; K. Setton, *The papacy and the Levant (1204-1571)*. II, *The fifteenth century*, Philadelphia 1978, p. 39-137 ; Meyendorff-Papadakis, *Orient chrétien*, p. 455-490.

66. Voir *infra* III. 4.

Les préparatifs du concile occupent toute l'élite byzantine durant les années 1435-1437 : une délégation de plus de sept cents personnes doit accompagner l'empereur Jean VIII Paléologue et le patriarche Joseph II en Italie[67]. Leur départ a lieu en novembre 1437 et leur voyage les mène par étapes jusqu'à Venise en février 1438, puis à Ferrare où ils arrivent en mars 1438. L'ouverture du concile est officiellement célébrée le 9 avril 1438 ; mais en réalité, ni le pape, ni l'empereur byzantin ne veulent entamer les discussions avant l'arrivée des émissaires des princes occidentaux qu'ils ont conviés. Durant cette période indécise, jusqu'en juillet 1438, un groupe restreint de représentants des deux Églises traite de la question du purgatoire, sans parvenir à un quelconque rapprochement.

Les sessions officielles du concile débutent finalement le 8 octobre 1438 et portent sur l'un des aspects de la querelle du *Filioque*, celui qui touche aux conceptions ecclésiologiques : par l'addition du *Filioque* dans le *Credo* sans recours à un concile, le pape a pris de façon unilatérale une décision doctrinale. Or, aux yeux des orthodoxes, le pape n'est pas fondé à intervenir seul sur le dogme ; les Latins défendent au contraire l'idée que le pape ne peut faire erreur. Faute de consensus sur ce point après plusieurs sessions, il est décidé de déplacer le débat vers la question de fond : la doctrine de la double procession de l'Esprit. Entretemps le concile est transféré de Ferrare à Florence, à cause de l'épidémie de peste qui s'est déclarée à Ferrare, mais aussi en raison des difficultés financières d'Eugène IV, soulagé par l'aide matérielle que lui offrent les Médicis. Les sessions reprennent à Florence en mars 1439 autour de l'examen de la doctrine du *Filioque* : selon les Latins, l'Esprit procède à la fois du Père et du Fils, tandis que pour les orthodoxes, il tient son existence du Père seul. À nouveau, les discussions s'enlisent et aucun accord ne se fait jour entre les théologiens.

Des contacts continuent cependant d'avoir lieu entre les principaux représentants de chaque Église afin de conclure à tout prix l'Union. Ils aboutissent à la rédaction d'un texte de conciliation qui stipule que l'expression « et du Fils » équivaut à la formule tout à fait recevable qu'on trouve chez beaucoup de Pères grecs, « par le Fils ». Jean VIII soumet ce compromis à un vote public et nominatif de tous les membres de la délégation byzantine et obtient ainsi l'adhésion de l'ensemble du clergé, à l'exception de Marc d'Éphèse. La mort du patriarche Joseph II le 10 juin 1439 n'entrave nullement la réalisation de l'Union : le 5 juillet 1439, le décret conciliaire est signé par le pape et cent dix-sept évêques latins d'un côté, par l'empereur et trente-deux représentants orthodoxes de l'autre. Le lendemain, 6 juillet 1439, une messe solennelle célébrée en la cathédrale de Florence affiche l'unité retrouvée des Églises. Peu après, les Byzantins regagnent Constantinople, tandis que les travaux du concile se poursuivent en vue de l'Union des Arméniens et des Coptes avec l'Église latine.

67. Voir J. Gill, *Personalities of the Council of Florence and other essays*, Oxford 1964 ; I. G. Leontiades, Die griechische Delegation auf dem Konzil von Ferrara-Florenz. Eine prosopographische Skizze, *Annuarium historiae conciliorum* 21, 1989, p. 353-369.

C'est par le moine que la question du concile est évoquée dans le *Dialogue*, alors qu'il brûle de curiosité et n'a entendu parler de l'Union que par la rumeur publique. Il concentre aussitôt ses questions sur l'aspect financier de l'affaire, plus précisément sur le soupçon de corruption qui pèse sur les membres de la délégation byzantine en Italie. Son entrée en matière est en effet la suivante : « Est-ce vrai ce qu'on raconte, que le défunt patriarche est parti avec les dignitaires ecclésiastiques et les métropolites, qu'ils ont reçu beaucoup de florins du pape et qu'ils sont tous devenus Francs ? » (l. 42-44). Face à une mise en cause aussi sévère, le hiéromnèmon essaie de biaiser et rappelle au contraire les difficultés financières auxquelles ont été confrontés les Byzantins durant leur séjour en Italie (l. 46-49) : il rejoint là le témoignage de Syropoulos, notamment en ce qui concerne les arriérés de paiement que durent supporter les membres de la délégation byzantine[68]. Cependant le moine poursuit ses accusations, sans hésiter à prononcer le mot même de corruption, δωροδοκία (l. 97-99).

De fait, on sait que les unionistes byzantins les plus empressés ont bel et bien été récompensés par le pape : les plus éminents ont obtenu la dignité de cardinal – Bessarion et Isidore de Kiev[69] ; d'autres se sont vu attribuer une pension, notamment le métropolite Dorothée de Mytilène[70] ; d'autres enfin ont pu bénéficier d'une indulgence pour leur monastère, comme ce fut le cas pour celui de Vatopédi grâce à la souplesse de son représentant à Florence, le moine signataire Dorothée de Vatopédi[71]. Syropoulos lui-même est obligé de reconnaître que certains métropolites reçurent secrètement de l'argent du pape avant ou, plus souvent, après avoir signé le décret d'Union[72] : il cite nommément le métropolite de Nicomédie, Makarios, qui obtint dix-huit florins pour s'acheter des vêtements liturgiques en vue de la messe d'Union. Il ne fut cependant pas le seul, puisque Syropoulos atteste que Dorothée de Mytilène avait distribué de l'argent reçu du pape avant la signature du décret « à quelques évêques parmi les plus nécessiteux »[73]. Sachant que les signataires orthodoxes

68. Voir Syropoulos, *Mémoires*, p. 244-247, 272-273, 290-291, 436-439, 514-515.

69. Ils sont créés cardinaux le 18 décembre 1439, Isidore avec le titre des Saints-Marcellin-et-Pierre et Bessarion avec celui des Saints-Apôtres : voir C. Hannick, Isidore de Kiev, dans *DHGE*, 26, 1997, col. 197-201, ici col. 198 ; voir la récente biographie de Bessarion par Coluccia, *Basilio Bessarione*, p. 67.

70. Le pape a alloué à Dorothée de Mytilène une pension annuelle de 300 florins : voir Hofmann, *Epistolae*, II, p. 89, n° 197. Bessarion, lui aussi, a reçu une pension dont le montant n'est pas indiqué : voir *ibid.*, p. 88, n° 196. Enfin le métropolite de Rhodes, Nathanaël, a reçu pour sa part le bénéfice de l'église de Nisyros (une île du Dodécanèse), qui n'était alors pas attribué : voir *ibid.*, p. 92, n° 200. Rappelons enfin que, dès l'époque des préparatifs du concile, Eugène IV récompensait les Byzantins qui le servaient, comme par exemple l'ambassadeur Jean Dishypatos, qui reçut de lui en 1437 la somme de 1 000 florins : voir Hofmann, *Epistolae*, I, p. 80-81, n° 81.

71. Voir Hofmann, *Epistolae*, II, p. 111-112, n° 215.

72. Voir Syropoulos, *Mémoires*, p. 482-483.

73. *Ibid.*, p. 482[12] et 483.

de la bulle d'Union étaient au total au nombre de trente-deux, dont dix-neuf métropolites[74], la proportion de ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont obtenu des gratifications n'est pas du tout négligeable ; notons cependant que les sommes vont de quelques florins seulement à plusieurs centaines.

Syropoulos, tout comme Agallianos, est conscient que de tels procédés ont insinué le doute sur les motivations des signataires : « Ces dons faits secrètement, les uns avant l'Union, mais la plus grande partie après, à des gens sans gêne et sans pudeur donnèrent à qui le voulut l'occasion de les attaquer en soutenant qu'ils prenaient des florins pour signer[75]. » Syropoulos tente cependant de les dédouaner d'une telle accusation, d'abord en affirmant qu'il s'agit de cas isolés qui n'ont pas influencé la majorité des signataires, ensuite en revenant sur les sommes qui étaient réellement dues aux membres de la délégation byzantine pour leur entretien et qu'ils n'avaient pas perçues : au moment de leur départ de Florence, les principaux métropolites étaient prêts à renoncer à cet argent qui ne leur avait pas été distribué comme prévu ; ils ne l'ont reçu qu'*in extremis*, ce qui, selon l'auteur, montre bien leur profond désintéressement[76]. De la même manière, Agallianos, par l'intermédiaire du hiéromnèmon, dénonce l'amalgame qui est souvent fait entre les deux types de versements d'argent : selon lui, les métropolites byzantins n'ont fait que réclamer leur dû, ce qui ne doit nullement être confondu avec des cadeaux destinés à les soudoyer (l. 91-94). Plus loin cependant, le hiéromnèmon ironise sur ces métropolites présentés comme des « ventres vides » qui réclament sans cesse leur nourriture (l. 735-743). Malgré cette dernière pique, il est remarquable qu'Agallianos, alors qu'il n'est pas compromis personnellement par l'Union, cherche à innocenter les signataires du décret florentin, préférant les présenter comme faibles et lâches plutôt que corrompus, ainsi que le montre son jugement indulgent sur l'attitude des métropolites (l. 59-61).

À ces clercs qui demeurent suspects d'avoir « vendu l'orthodoxie »[77] s'opposent deux figures de résistance, Marc d'Éphèse et Isaïe de Stauropolis, qui ont refusé de signer le décret d'Union. Le second[78], très mal connu, n'est mentionné que dans les sources contemporaines des événements, à savoir les *Actes grecs*[79],

74. Voir la liste des signataires orthodoxes de la bulle d'Union dans Hofmann, *Epistolae*, II, p. 77-79.

75. Voir Syropoulos, *Mémoires*, p. $482^{22\text{-}25}$ et 483 : Τὰ τοιαῦτα οὖν λάθρα πρός τινας ἀδιαφόρους καὶ ἀναιδεῖς διδόμενα, τινὰ μὲν πρὸ τῆς ἑνώσεως, τὰ δὲ πλείω μετὰ τὴν ἕνωσιν, ἔδωκαν ἀφορμὰς τοῖς βουλομένοις σκώπτειν καὶ λέγειν ὅτι ἐλάμβανον φλωρία καὶ ὑπέγραφον (trad. V. Laurent).

76. Voir *ibid.*, p. 514-515.

77. Voir la formule célèbre que Doukas prête aux métropolites à leur retour à Constantinople le 1er février 1440 : Doukas, *Histoire*, p. 271 : [...] οἱ δὲ ἀπεκρίνοντο· 'Πεπράκαμεν τὴν πίστιν ἡμῶν'.

78. Voir *PLP*, n° 6733.

79. Isaïe de Stauropolis est cité deux fois dans les *Actes grecs*, la première fois dans la liste des métropolites qui sont présents à Ferrare, la deuxième fois parce qu'il refuse de donner un avis favorable sur l'Union : Gill, *Actes grecs*, p. $12^{32\text{-}33}$ et p. 438^{29}.

les *Actes slaves*[80] et les *Mémoires* de Syropoulos[81] : son acte héroïque a été complètement oublié par la suite. Sa mention dans le texte d'Agallianos est probablement due à la précocité de l'œuvre, tandis que la plupart des écrits contre le concile de Florence sont postérieurs. Dans le *Dialogue* comme dans les autres sources, il est toujours présenté dans l'ombre de Marc d'Éphèse (l. 70-72). Agallianos accrédite aussi la réputation qu'avait Isaïe de Stauropolis de ne pas être un grand intellectuel (l. 70) : comme le note Vitalien Laurent dans son édition de Syropoulos, ce jugement se retrouve aussi sous la plume de Grégoire Mammas, qui le qualifie même de « totalement illettré »[82].

Agallianos ne s'attarde pas beaucoup plus sur la figure de Marc d'Éphèse, autrement plus célèbre pourtant[83]. Il le présente dans un premier temps comme un homme vénérable, très savant et très pieux, presque un saint (l. 66-68) ; la sainteté lui est même pleinement reconnue plus loin, bien qu'il soit toujours vivant, lorsque le hiéromnèmon le nomme « le saint métropolite d'Éphèse » (l. 731). L'auteur insiste sur le détachement de Marc d'Éphèse, qui lui permet de ne pas craindre ce qui pourrait lui être infligé par les hommes, pas même la mort : selon Agallianos, c'est cette « impassibilité » qui a permis à Marc de ne pas céder aux pressions qui se sont exercées sur tous les représentants byzantins en Italie (l. 74-79). À travers cette rapide évocation, Marc d'Éphèse apparaît comme un authentique orthodoxe, en aucun cas susceptible de transiger avec sa foi. Mais à aucun moment il n'est décrit comme le chef de file des Byzantins hostiles à l'Union, ni pendant le concile, ni après. Pourtant on sait par ailleurs que son influence sur ses coreligionnaires était considérable, surtout à la fin du concile et juste après[84]. Par conséquent, soit son rôle est ici minoré par Agallianos, soit le prestige de Marc d'Éphèse n'est plus aussi grand à l'époque de la rédaction du *Dialogue* en 1442. De fait, il est alors en exil, ce qui contribue peut-être à le faire oublier[85] ; cependant la première interprétation

80. Il est cité plusieurs fois dans la recension de Siméon de Souzdal, toujours en compagnie de Marc d'Éphèse, de Grégoire d'Ibérie et de Sophrone d'Anchialos, tous les quatre s'opposant aux volontés du pape durant le concile : Krajcar, *Actes slaves*, p. 22[20], 51[6-7], 65[10-11], 81[19], 85[14], 92[23].

81. Syropoulos raconte la fuite d'Isaïe au moment de la signature de la bulle d'Union, lequel se réfugie à Venise sous la protection du despote Dèmètrios : Syropoulos, *Mémoires*, p. 184[7], 494[7-11], 524[8-9].

82. Voir Hofmann, *Orientalium documenta minora*, p. 44[27-28] : *Stauropolitanus vir omnino literarum nescius, cui nichil constat* (cité par V. Laurent dans Syropoulos, *Mémoires*, p. 495 n. 2).

83. Sur Marc d'Éphèse, voir *PLP*, nº 6193 ; Mamonè, *Μᾶρκος ὁ Εὐγενικός* ; Tsirpanlis, *Mark Eugenicus and the Council of Florence*.

84. Après la signature de la bulle d'Union par les Byzantins, Syropoulos rapporte ainsi la réaction du pape Eugène IV : « Il demanda ensuite si l'évêque d'Éphèse avait signé. En apprenant que non, il déclara : "alors nous n'avons rien fait !" » (Syropoulos, *Mémoires*, p. 496[19-20] et 497, trad. V. Laurent).

85. À propos de l'exil de Marc à Lemnos, voir L. Petit, Note sur l'exil de Marc d'Éphèse à Lemnos, *ROC* 23, 1922-1923, p. 414-415.

reste la plus probable, car il est indéniable que Marc s'est illustré avec éclat lors du concile, tentant dès ce moment d'entraîner ses compagnons à sa suite et ne se contentant pas de faire acte de résistance individuelle[86]. Il faut donc souligner la réserve étonnante avec laquelle Agallianos mentionne cette figure majeure de l'antiunionisme au lieu de l'exalter.

Autre protagoniste éminent des événements, l'empereur Jean VIII Paléologue fait lui aussi l'objet d'un traitement particulier dans le *Dialogue* d'Agallianos. Contrairement à l'image donnée de lui par les *Mémoires* de Syropoulos, il n'apparaît pas ici comme le promoteur presque inconditionnel de l'Union, disposé à faire pression sur le clergé orthodoxe jusqu'à ce qu'un accord soit conclu[87]. Selon Agallianos, Jean VIII s'est juste rangé à la position majoritaire parmi les représentants de l'Église byzantine présents à Florence (l. 107-112). De façon générale, les convictions de Jean VIII à propos de l'Union sont ici présentées comme incertaines : Agallianos se rallie à la théorie du double jeu de l'empereur, qui, tout en donnant encore des gages aux unionistes dans les années 1440, resterait en réalité attaché à l'orthodoxie traditionnelle. L'auteur fait ainsi dire au hiéromnèmon : « Nous reconnaissons à de nombreux signes qu'il défend [le dogme ancestral] et l'approuve ; sauf que, pour des raisons que lui-même connaît, il s'entend aussi avec l'Église qui est maintenant en place » (l. 118-119). Une telle interprétation de l'attitude ambiguë de l'empereur n'est pas absente du reste de la littérature antiunioniste[88] : faut-il y voir de la part d'Agallianos une forme d'autocensure qui lui interdirait d'imputer à l'empereur lui-même la trahison de l'orthodoxie ? Ou l'espoir de pouvoir encore ramener Jean VIII du côté des antiunionistes ? Une autre explication est donnée en filigrane par le hiéromnèmon : il laisse entendre que l'empereur lui-même a pu être soumis à des pressions en Italie, affirmant que celui-ci « nourrissait certaines autres craintes » (l. 112). Cette notation très vague s'éclaire peut-être

86. Dans l'*Apologie* adressée par une partie des ecclésiastiques byzantins à l'empereur en 1440, ces derniers évoquent ainsi le rôle de Marc d'Éphèse : « Celui d'Éphèse, qui fut le champion de notre vraie doctrine en Italie et la bouche de nous tous en combattant pour ces choses-là » (Dosithée, *Τόμος καταλλαγῆς*, p. 425-426 : [...] τοῦ Ἐφέσου, ὃς καὶ πρόμαχος ἦν τῆς ἀληθοῦς ἡμῶν δόξης ἐν Ἰταλίᾳ, καὶ στόμα πάντων ἡμῶν ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἀγωνιζόμενος). Marc a rédigé plusieurs œuvres polémiques contre l'Union de Florence, en particulier la *Lettre encyclique contre le décret du concile de Florence*, mais elles ne sont pas précisément datées.

87. Voir notamment Syropoulos, *Mémoires*, p. 454-457, 464-465, 486-493.

88. Voir la lettre de Marc d'Éphèse à Théophane en Eubée (Marc d'Éphèse, *Œuvres antiunionistes*, p. 173[28-37]), qui date de la période de l'exil de Marc à Lemnos, soit de 1441 ou 1442 : « Apprenant cela, l'empereur n'en tient aucun compte, mais il confesse publiquement qu'il se repent de ce qui s'est passé et en rejette la faute sur ceux qui ont consenti et signé » (Καὶ ὁ βασιλεὺς ταῦτα μανθάνων οὐδένα λόγον ποιεῖται, ἀλλὰ καὶ μετανοεῖν ὁμολογεῖ φανερῶς ἐπὶ τῷ γεγονότι καὶ ἐπὶ τοὺς καταθεμένους καὶ ὑπογράψαντας μετατίθησι τὴν αἰτίαν). Voir aussi Scholarios, *Œuvres complètes*, IV, p. 479[12-17]. Rappelons aussi que Jean VIII n'a pas voulu proclamer l'Union à son retour à Constantinople ; elle ne sera officiellement entérinée qu'en 1452 : voir Syropoulos, *Mémoires*, p. 568-569.

par la réponse du moine, qui fait allusion à la sérénité retrouvée de l'empereur « de retour chez lui et rentré sain et sauf au palais » (l. 116) : Agallianos veut-il faire croire que Jean VIII pouvait craindre pour sa vie tant qu'il se trouvait en Italie[89] ? Comme précédemment avec les métropolites, Agallianos met sur le compte de la peur l'attitude de l'empereur en faveur de l'Union : il cherche ainsi à le dédouaner lui aussi de sa responsabilité dans la signature de l'Union.

Le jugement de l'auteur sur l'empereur est pourtant beaucoup plus dur dans un autre passage du *Dialogue* (l. 715-750). Dressant a posteriori un bilan global du concile, le hiéromnèmon n'y voit que des éléments négatifs. Or il impute avant tout à l'empereur cet échec, estimant que celui-ci n'a pas bien mesuré le rapport des forces entre Byzantins et Latins (l. 716-720). Il se permet de critiquer ouvertement Jean VIII et le présente comme un dirigeant non seulement inefficace, ainsi que l'implique le jeu de mots sur ἀργηγός (l. 715), mais aussi « gonflé de suffisance » (l. 724-725). Jean VIII apparaît persuadé – à tort – qu'il pourra amener les Latins à corriger leur doctrine (l. 727-728). On retrouve sous la plume de Syropoulos la même idée exprimée dans les mêmes termes ; dans le discours que ce dernier fait tenir à l'empereur en 1435 lors d'une réunion préparatoire au concile, Jean VIII affirme : « Si [l'Union] se réalise, nous corrigerons l'Église des Latins en de nombreux points[90]. » Agallianos fait ici le procès d'un empereur inconscient, plein d'illusions sur les conditions qu'il sera en mesure d'imposer aux Latins, et qui plus est, entouré d'une foule d'incompétents.

Même s'il considère la conclusion de l'Union comme une grave erreur, Agallianos n'accable pas les membres de la délégation byzantine à Florence : il ne reproche ni aux métropolites ni même à l'empereur d'avoir trahi l'orthodoxie. Si ces derniers ne sont pas vraiment coupables, c'est donc sur les Latins que devrait retomber toute la faute : ils auraient exploité la faiblesse des Byzantins pour arriver à leurs fins. Ce thème, particulièrement approprié à un texte de polémique, est pourtant absent du *Dialogue* : Agallianos ne met presque jamais en cause le comportement des Latins à Florence et n'évoque à aucun moment l'attitude du pape Eugène IV, alors que les situations dans lesquelles ce dernier n'apparaît pas à son avantage abondent chez Syropoulos et même dans les *Actes grecs*[91]. Le projet que poursuit Agallianos dans ce texte apparaît ainsi clairement : il ne cherche pas à fournir un récit cohérent du concile, mais se contente de reprendre les rumeurs et les accusations colportées par le moine pour en tempérer la virulence. Après avoir tenté de réhabiliter un tant soit peu les représentants byzantins en Italie, il peut en venir au sujet qui forme le cœur du *Dialogue* : la nécessité de défendre l'orthodoxie jusqu'au martyre.

89. Dans les faits, rien n'indique qu'une telle hypothèse soit crédible.

90. Voir Syropoulos, *Mémoires*, p. $150^{22\text{-}24}$ et 151 : Εἰ γοῦν γένηται, εἰς πολλὰ μέλλομεν διορθώσειν τὴν Ἐκκλησίαν ἐκείνην (trad. V. Laurent).

91. Voir *ibid.*, p. 230-235, 240-245, 320-321, 476-477 ; Gill, *Actes grecs*, p. 11, 446-447, 452.

La résistance à la mise en œuvre de l'Union

Agallianos, en la personne du hiéromnèmon, se présente lui-même comme un antiunioniste actif qui utilise divers moyens pour s'opposer à l'Union telle qu'elle a été conclue à Florence. Il fournit donc des informations originales sur les formes concrètes que prend cette résistance et sur les mesures répressives appliquées par les autorités byzantines.

Pour un Byzantin, rejeter l'Union implique une série d'actes d'insubordination que décrit bien Agallianos. En premier lieu, celui qui se considère comme un orthodoxe fidèle et veut se prémunir des erreurs de la doctrine latine doit éviter toute communion avec ceux qui la professent. Dans la mesure où les Églises sont séparées et où les Latins sont considérés par les Byzantins comme schismatiques, voire hérétiques, il ne peut y avoir aucune communion ecclésiastique entre eux. C'est ainsi que, à partir de février 1440, les Byzantins restés à Constantinople sont amenés à refuser la communion avec leurs compatriotes revenus d'Italie, qui sont à leurs yeux souillés par leur participation à des liturgies célébrées en commun avec les Latins[92]. En pratique, les clercs byzantins refusent dès lors de se mêler à ceux qui se sont compromis en Italie, comme le rapporte le hiéromnèmon (l. 124-126).

Cette situation aboutit très vite à une scission à l'intérieur de l'Église. Aucun de ceux qui sont restés indemnes de toute compromission n'accepte de participer ni même d'assister à des célébrations liturgiques auxquelles président des clercs unis[93]. Cette disposition concerne en premier lieu le nouveau patriarche de Constantinople à partir de mai 1440, Mètrophanès II, ancien métropolite de Cyzique présent à Florence et signataire de la bulle d'Union[94] : une partie des ecclésiastiques byzantins refusent de le reconnaître et se placent donc en rupture avec l'institution, quitte à abandonner leurs fonctions[95]. À la question du moine sur cette situation, le hiéromnèmon répond : « C'est exactement ce que tu as dit au début, que tu as constaté des divisions et des dissidences parmi ceux qui ont reçu le sacerdoce, et que l'actuel patriarche est honoré par les uns et rejeté par les autres : cela même révèle que l'Église s'est

92. La principale célébration commune a été la messe d'Union du 6 juillet 1439 : les clercs byzantins qui y ont assisté ont de fait admis la validité de la doctrine latine et sont dès lors en communion avec les Latins. Voir Arranz, Circonstances et conséquences liturgiques, p. 407-427 ; Morini, Chiesa greca, p. 267-296 ; Ruggieri, Concilio di Ferrara-Firenze e le sue liturgie, p. 41-54.

93. Voir Syropoulos, *Mémoires*, p. 546-549.

94. Sur Mètrophanès II (4/5 mai 1440 - 1er août 1443), voir *PLP*, no 18069.

95. C'est le cas de Syropoulos et du grand chartophylax Michel Balsamon, qui démissionnent de leurs fonctions au patriarcat : voir Syropoulos, *Mémoires*, p. 560$^{27\text{-}28}$ et 561. Agallianos pour sa part est suspendu par le patriarche.

scindée» (l. 121-123). Le vocabulaire utilisé est parfaitement clair: il ne s'agit de rien de moins que d'un schisme interne[96].

Selon Agallianos, il en résulte de fait la coexistence de deux Églises, la première unie à Rome et la seconde fidèle à l'orthodoxie traditionnelle. Il fait allusion à plusieurs reprises à «l'autre Église» (ἑτέρα ἐκκλησία) (l. 120 et l. 185-186) pour désigner celle de ses adversaires[97], se réclamant pour sa part «de celle des Grecs»[98] (l. 128). Une telle description de la situation ecclésiastique est tout à fait contestable et relève d'un discours partisan: le fait que les antiunionistes s'opposent au nouveau patriarche élu et décident par conséquent de se couper de l'Église officielle ne signifie pas qu'ils forment aussitôt une Église distincte, bien au contraire. Les sources montrent en effet que l'Église byzantine unie, constituée de l'ensemble du clergé byzantin rallié à l'Union, continue de fonctionner, tandis que certains antiunionistes rédigent à titre individuel une profession de foi orthodoxe par laquelle ils rejettent cette Église soi-disant corrompue, se plaçant de la sorte en dehors de toute institution existante[99]. Face à eux, l'Église officielle demeure en position de force. Pour contester l'évidente domination de ses adversaires, Agallianos est amené à proposer une définition de l'Église purement spirituelle, inspirée de l'évangile de Matthieu: selon lui, l'Église habite dans les âmes des hommes qui se rassemblent au nom d'une même foi[100] (l. 161-165). En vertu d'une telle conception, l'existence même de fidèles réunis par leur rejet de l'Union de Florence suffit à constituer une Église concurrente, bien qu'elle n'ait aucune existence matérielle ni institutionnelle.

Mais Agallianos va plus loin: il affirme à plusieurs reprises que les orthodoxes hostiles à l'Union sont les authentiques héritiers de l'Église byzantine millénaire, tandis que les unionistes ont fondé de leur côté une entité nouvelle. Dans un long développement, le hiéromnèmon évoque en effet la désertion des latinophrones qui ont abandonné l'Église orthodoxe (l. 179-185) pour «élabor[er] par eux-mêmes la structure d'une autre Église, entièrement latine, la parachevant avec un archevêque, des évêques et un clergé» (l. 185-187).

96. Sur cette question, voir GILL, *Concile de Florence*, p. 313-314; DIETEN, Streit in Byzanz, p. 160-180; DEMACOPOULOS, Popular reception, p. 37-53; GOUNARIDÈS, Πολιτικὲς διαστάσεις, p. 125-129; KIOUSOPOULOU, Κοινωνικὴ διάσταση, p. 29-36; BLANCHET, Église byzantine, p. 93-97.

97. À cette «autre Église» s'oppose «notre Église»: ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησία (l. 209).

98. Le terme choisi n'est pas neutre: au lieu d'«orthodoxes» (ὀρθοδόξων) ou «orientaux» (ἀνατολικῶν), Agallianos utilise «Grecs» (Γραικῶν) parce que ce terme forme un couple antithétique avec «Latins» (Λατίνων).

99. Voir par exemple GILL, Profession of faith of Michael Balsamon, p. 120-128.

100. Après avoir cité Ac 17, 24, Agallianos se réfère en dernier lieu à la célèbre définition de l'Église en Mt 18, 20.

Dans les faits cependant, l'Église unie n'est en aucun cas « entièrement latine » : elle est composée de l'ensemble des ecclésiastiques byzantins qui étaient en charge avant l'Union et qui, s'ils n'ont pas désavoué le décret florentin, se trouvent désormais en communion avec Rome[101]. Contrairement à ce que cherche à faire croire le hiéromnèmon dans le *Dialogue*, la « latinisation » provoquée par l'Union des Églises est essentiellement spirituelle, de sorte que les changements survenus sont très peu apparents : l'institution reste inchangée, de même que la liturgie, qui ne connaît aucune modification à l'exception de l'ajout de la commémoraison du pape[102]. En dehors de cette dernière, aucune innovation ne peut être imputée aux unionistes : ce sont au contraire les antiunionistes qui sont amenés à se séparer de l'Église byzantine et à fonder une institution concurrente, la Synaxe – mais celle-ci n'existe pas encore au moment de la rédaction du *Dialogue* en 1442[103]. L'innovation, cette faute majeure aux yeux des Byzantins, est donc du côté des antiunionistes, ce qu'Agallianos cherche naturellement à cacher en renversant les rôles.

De même qu'il tente par son discours de démontrer la totale illégitimité de l'Église byzantine unie, de même Agallianos expose les agissements concrets de ses dirigeants afin de leur ôter tout crédit : de cette manière, il exalte en contrepoint la figure du résistant persécuté incarnée par lui dans le *Dialogue*. Le hiéromnèmon évoque la politique répressive menée par les autorités byzantines, en premier lieu par le patriarche. Il dénonce d'abord la différence de traitement entre les puissants, protégés par leur situation, et les autres, poursuivis sans pitié pour leurs opinions antiunionistes (l. 155-160). Cette répression inégale est évidemment injuste, mais en outre elle rend manifeste l'absence de conviction sincère des dirigeants de l'Église, puisqu'ils tolèrent l'opposition lorsqu'elle émane de personnages importants[104] (l. 155-157).

101. L'éventualité qu'un Latin devienne patriarche de Constantinople s'est posée à la fin du concile, alors que le patriarche Joseph II était mort : le pape Eugène IV a en effet suggéré que le patriarche latin de Constantinople en exercice, Giovanni Contarini, soit « pris comme patriarche » par les Byzantins, ce que l'empereur a refusé : voir Syropoulos, *Mémoires*, p. 502[34-36] et 503.

102. Rappelons que le décret florentin n'impliquait aucune modification de la liturgie orthodoxe, surtout pas la récitation du *Filioque* : par l'Union, les Byzantins reconnaissaient seulement que ce n'était pas une doctrine erronée. La mention du pape dans les diptyques et sa commémoraison lors de la liturgie sont introduites par le patriarche Mètrophanès II : voir Hofmann, *Orientalium documenta minora*, p. 46-47.

103. Agallianos ne fait aucune allusion à une quelconque organisation qui pourrait être identifiée avec un parti antiunioniste naissant. À propos de la Synaxe et de son apparition, outre les références données *supra* n. 96, voir Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, p. 406-410 et 414-419.

104. Il faut sans doute voir là plutôt des laïcs que des clercs, puisque même un métropolite de haut rang comme Marc d'Éphèse a été exilé au début des années 1440. On peut penser au frère de l'empereur, le despote Dèmètrios : son attitude n'est pas claire, mais il manifeste durant le concile une certaine désapprobation à l'égard de l'Union, sans jamais être inquiété. Voir Syropoulos, *Mémoires*, p. 456-457, 460-461, 524-525, 568-569.

Le hiéromnèmon mentionne ensuite les méthodes utilisées par les hauts responsables ecclésiastiques pour étouffer la contestation antiunioniste. Ceux-ci recourent à des moyens tout à fait brutaux, comme il le raconte à propos d'un épisode lors duquel il a lui-même été malmené et jeté en prison (l. 134-137). Toutefois cet incident mérite d'être mis en parallèle avec un passage tiré d'un autre récit autobiographique d'Agallianos, son premier *Discours*, qui date de 1463. Là aussi, l'auteur évoque son engagement dans le combat contre l'Union et les représailles qui s'en sont suivies, mais il ne les impute pas aux dirigeants de l'Église byzantine unie. Faisant allusion à ses activités antiunionistes, il écrit : « Mais qu'en est-il sorti ? De l'impudence, des exils, un mouvement populaire visant à détruire ma maison, des jets de pierres et des attaques de certains pour nous tuer, moi, mes enfants et ma femme, si nous n'avions été sauvés contre toute attente par la protection de Dieu[105]. » Alors que, dans le *Dialogue*, la foule lui est acquise et le protège (l. 137), vingt ans plus tard, il accuse le peuple de Constantinople d'avoir voulu s'en prendre à lui à cause de ses positions antiunionistes. Il se peut bien sûr que les deux incidents relatés soient distincts, mais ils livrent un éclairage très différent sur les agissements du patriarche uni d'une part, et sur l'attitude des populations orthodoxes d'autre part.

Dans le *Dialogue*, Agallianos fait référence à une répression organisée et, semble-t-il, ciblée. Il évoque un climat de suspicion généralisée et décrit un véritable système d'espionnage mis en place par le patriarche uni et son entourage (l. 240-241 et l. 252-256) ; comme on l'a vu, il en vient même à soupçonner le moine d'en être partie prenante (l. 276-278). Le risque encouru par le clerc qui s'avère être un antiunioniste est dans un premier temps la suspension[106] (l. 131-133) ; il s'y ajoute dans certains cas l'exil, dont on connaît plusieurs exemples pour cette période[107]. Agallianos raconte pour sa part que, en raison des pressions qu'il a subies, il a opté pour l'exil, assorti d'une assignation à résidence[108] (l. 138-144).

Face à ces menaces, qui sont au moins en partie réelles, quoique peut-être exagérées par Agallianos, le bon orthodoxe doit résister sans crainte jusqu'au martyre, à l'imitation des saints (l. 149-151 et l. 203-204). Le hiéromnèmon décrit ainsi le bonheur qu'il éprouve à être persécuté, puisqu'un tel traitement

105. Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 96[194-196] : Ἐκ δὲ τούτου τί ; Ἀναισχυντίαι, ἐξορίαι, κίνησις τοῦ δήμου πρὸς καθαίρεσιν τῶν ἐμῶν οἴκων, καὶ λιθασμοὶ καὶ ὁρμαί τινων εἰς ἀναίρεσιν ἐμοῦ καὶ τέκνων καὶ γυναικός, εἰ καὶ Θεοῦ προνοίᾳ παρὰ δόξαν ἐσώθημεν.

106. Agallianos atteste qu'il a été lui-même suspendu pour ses prises de position antiunionistes.

107. Sur l'exil de Marc d'Éphèse à Lemnos, voir *supra* n. 85. Le frère de Marc, Jean Eugénikos, semble avoir lui aussi été exilé : voir D. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée.* [II], *Vie et institutions*, éd. rev. et augm. par C. Maltézou, Londres 1975, p. 334-336.

108. D'après Chrèstos Patrinélès, Agallianos devait être exilé près de Constantinople, voire enfermé dans sa propre maison à Constantinople même : voir Patrinélès, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός*, p. 31 ; voir aussi *supra* n. 50.

lui vaut une renommée de champion de l'orthodoxie (l. 323-324). Agallianos en vient ainsi tout naturellement à évoquer la figure de celui qui est à ses yeux le modèle à suivre, le grand martyr de la cause antiunioniste à l'époque de l'Union de Lyon, en 1274, Mélétios le Confesseur. En s'appuyant sur cette imagerie de résistance héroïque et exemplaire, Agallianos pratique aussi un prosélytisme qui se veut efficace et, de fait, le *Dialogue* tout entier vise à cet objectif. Le hiéromnèmon encourage fermement le moine à le rejoindre dans son combat : « Ainsi donc, puisque tu nous vois en résistance et prêts à tout subir plutôt que de trahir l'orthodoxie, toi aussi attache-toi à cette voie sans erreur en t'en remettant à moi et à la vérité » (l. 207-209). Mais ces tentatives de recrutement au profit de la cause antiunioniste ne doivent pas se faire sans discernement : l'épisode au cours duquel le hiéromnèmon soupçonne le moine d'être un espion pour le compte des unionistes sert probablement à rappeler la nécessaire prudence avec laquelle doivent agir les opposants lorsqu'ils tentent de convaincre de nouvelles recrues.

Le *Dialogue* d'Agallianos permet de préciser les conditions de la réception de l'Union de Florence dans l'Empire byzantin. La réputation de corruption des signataires de la délégation orthodoxe devait être générale, et Agallianos comme Syropoulos ont beaucoup de difficulté à s'inscrire en faux contre cette rumeur, qui est du reste en partie fondée. Par ailleurs, le texte donne une image assez inattendue de Marc d'Éphèse, peu mis en valeur, et de l'empereur, susceptible de ne pas vouloir entériner l'Union et entretenant un certain flottement politique. Les éléments d'information concernant la mise en place d'un mouvement de résistance à l'Union coïncident avec ce que laissent filtrer les autres sources : mise à l'écart des clercs antiunionistes, mesures de surveillance et parfois d'exil, absence encore de tout organe réunissant les opposants. En 1442, l'Église unie domine et organise la répression, tandis que les antiunionistes font circuler clandestinement des traités polémiques, afin d'encourager une résistance qui demeure individuelle. En l'absence d'un mouvement visible et structuré de contestation, alors qu'Agallianos ne semble pas reconnaître Marc d'Éphèse comme le champion de la lutte contre l'Union, la seule méthode d'action possible pour les antiunionistes réside dans les ralliements personnels : de ce point de vue, le *Dialogue* fait presque office de manuel.

Chapitre 4 : Mélétios le Confesseur et l'Union de Lyon

Juste après l'évocation de la situation à Constantinople à l'époque de l'Union de Florence, Agallianos consacre un long passage du *Dialogue* au personnage de Mélétios le Confesseur, figure héroïque de la résistance à l'Union de Lyon et modèle du combat antiunioniste. Mélétios intéresse Agallianos à un double titre : de son vivant, il s'est opposé à la politique religieuse de Michel VIII en refusant de renier l'orthodoxie, ce qui lui a valu emprisonnement et persécutions ; après sa mort, sa dépouille a produit des miracles, de sorte qu'il a été canonisé et que sa relique a fait l'objet d'un culte. À travers l'expérience vécue de Mélétios, ce n'est plus l'Union de Florence seulement qui est dénoncée, mais l'Union de Lyon, et même plus généralement toute forme d'Union susceptible d'être proposée par les Latins. Agallianos étend son propos à l'histoire des relations entre Byzantins et Occidentaux, évoquant des épisodes passés qui prouvent l'hostilité des Latins : il introduit ainsi dans son discours l'argument historique.

Le récit du combat de Mélétios contre l'Union de Lyon

Sur l'attitude de Mélétios le Galèsiote, ou Mélétios le Confesseur[109], durant la période de l'Union de Lyon, soit autour de 1274, il n'existe que deux principales sources. Sa *Vie*, rédigée au XIVe siècle par Makarios Chrysoképhalos, métropolite de Philadelphie, relève de la littérature hagiographique[110] ; en second lieu, Georges Pachymérès évoque à plusieurs reprises le personnage dans ses *Relations historiques*, ainsi que dans la version brève de sa chronique[111]. La *Vie* de Mélétios fait allusion à des documents impériaux qui n'ont pas été conservés[112], et on sait notamment par le *Dialogue* qu'un acte patriarcal avait sanctionné sa canonisation, mais cet acte, bien qu'il date de 1325 environ, ne figure pas dans le registre

109. Sur ce personnage, voir *PLP*, nº 17753 ; voir aussi L. Petit, Mélèce le Galésiote, dans *DTC*, 10/1, 1928, col. 535-538 ; Laurent-Darrouzès, *Dossier grec*, p. 104-112 et 554-563 ; D. Stiernon, Mélèce le Confesseur, dans *DS*, 10/1, 1978, col. 972-975 ; Macrides, Saints and sainthood, p. 81-82 ; Kolbaba, Meletios Homologetes Galesiotes, p. 137-168 ; Failler, Mélèce le Confesseur, p. 231-238.

110. Voir *BHG*, II, nº 1246a. Cette *Vie* a été éditée par Spyridon Lauriotès : voir Makarios Chrysoképhalos, *Βίος*. Le texte a été repris et légèrement corrigé par Simopoulos, *Μελέτιος ὁ Γαλησιώτης*, p. 77-92. Signalons que les dates biographiques données par Théophilos Simopoulos dans le titre de son ouvrage sont fausses. Sur Makarios Chrysoképhalos, voir *PLP*, nº 31138 ; A.-M. Talbot, Chrysokephalos, Makarios, dans *ODB*, I, p. 453.

111. Voir Pachymérès, *Relations historiques*, II, p. 584-585 (livre VI, 18) et p. 616-617 (livre VI, 24), et III, p. 24-27 (livre VII, 3). Voir aussi la version brève de Pachymérès, qui contient une mention supplémentaire sur le monastère où repose Mélétios : *La version brève des* Relations historiques *de Georges Pachymérès*, éd. A. Failler, Paris 2001-2004 (Archives de l'Orient chrétien 17-19), I, p. 180[16-17] et II, p. 4[33-36], 6[33].

112. Voir *Regesten*, III, p. 141, nº 2059a.

conservé du patriarcat de Constantinople[113]. Agallianos utilise abondamment la *Vie* de Makarios Chrysoképhalos, mais il a dû avoir aussi accès aux archives du patriarcat pour tout ce qui concerne le procès de canonisation. Le hiéromnèmon est très élogieux à l'égard de sa source : il présente Makarios Chrysoképhalos comme un homme admirable et, surtout, d'une orthodoxie sans faille, puisqu'il a été l'un des signataires du Tomos contre Barlaam et Akindynos (804-808). En réalité, Makarios de Philadelphie n'a signé qu'après coup le Tomos de 1341[114], et son attitude dans la controverse hésychaste a été ambiguë[115]. Mais Agallianos l'ignorait sans doute et pouvait, comme il le déclare, se fonder sur la signature de Makarios qu'il avait vue sur les documents patriarcaux.

On sait peu de choses de la vie de Mélétios. D'après son biographe[116], il est mort trois ans après la révocation de l'Union de Lyon, proclamée dès l'avènement d'Andronic II en décembre 1282 ; comme il semble être décédé un 19 janvier, on considère généralement qu'il s'agit du 19 janvier 1286. Toujours d'après la *Vie* qui lui est consacrée, Mélétios était alors âgé de 77 ans, ce qui permet de placer sa naissance vers 1208/1209. Mélétios, ou Michel selon son nom de baptême, est originaire d'une petite ville des bords de la mer Noire, Théodotou. Il devient moine et passe par plusieurs monastères avant de se fixer un temps sur le mont Galèsios, près d'Éphèse[117], où il se lie avec Galaktion, son futur compagnon de lutte[118] ; il part ensuite sur le mont Auxence, en Bithynie[119]. Il séjourne à Constantinople avant l'Union de Lyon, sans doute en 1273, et y revient vers 1275, menant dès lors une campagne contre la « latinisation » imposée par Michel VIII. À cause de leur opposition à l'Union, Mélétios et Galaktion sont exilés sur l'île de Skyros vers 1275 ; Mélétios est ensuite envoyé à Rome en

113. Voir *Regestes*, V, p. 98-99, nº 2132.

114. Makarios de Philadelphie n'a pas signé le Tomos de 1341, rédigé à la suite des conciles du 10 juin 1341 et d'août 1341 contre la doctrine de Barlaam. Ce n'est qu'en 1346, précisément le 23 octobre 1346, qu'il a signé, avec cinq autres métropolites, une déclaration approuvant le Tomos de 1341 : voir G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Cité du Vatican 1931 (Studi e testi 56), p. 206-209 ; A. Turyn, *Dated Greek manuscripts of the thirteenth and fourteenth centuries in the libraries of Italy*, Urbana-Chicago 1972, I, p. 161. Makarios a en revanche signé le Tomos de 1347, rédigé alors que Cantacuzène avait déjà été proclamé empereur et confirmant les décisions du Tomos de 1341 : voir J. Meyendorff, Le Tome synodal de 1347, *ZRVI* 8.1, 1963, p. 209-227, ici p. 224[445].

115. Voir J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, p. 122-123.

116. Toutes les informations qui suivent sont tirées de la *Vie* de Mélétios et reprises par les historiens cités *supra* n. 109. Mes recherches sur ce texte ont été grandement facilitées par la consultation de la base de données de textes hagiographiques de l'époque paléologue élaborée par Eléonora Kountoura-Galakè (Αγιολογία Ύστερης Βυζαντινής Περιόδου), consultable sur le site de l'Institut byzantin de recherches de l'Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών d'Athènes à l'adresse suivante : http://byzhadb.eie.gr/19.asp.

117. Voir Janin, *Les églises et les monastères*, p. 241-250.

118. Sur Galaktion, voir *PLP*, nº 3473.

119. Voir Janin, *Les églises et les monastères*, p. 43-50.

compagnie d'Ignace[120] pour y être châtié par le pape, sans doute vers 1279-1281, puis il retourne à Skyros, où il écrit une partie de son œuvre[121] ; de retour à Constantinople, Mélétios et Galaktion sont à nouveau placés en détention, cette fois dans la prison des Nouméra[122]. Comme ils ne renoncent pas à leur combat, ils sont tous deux suppliciés : la langue de Mélétios est arrachée, tandis que Galaktion est aveuglé. Dès l'avènement d'Andronic II en 1282, ils sont libérés et font partie de ceux qui réclament des sanctions contre les anciens unionistes. Puis Mélétios retourne sur le mont Galèsios, où il reprend sa vie de moine jusqu'à sa mort.

Toute la jeunesse de Mélétios telle qu'elle est relatée dans sa *Vie* est laissée de côté par Agallianos, qui la résume en une seule phrase destinée à présenter le personnage : « À cette époque-là donc, le divin Mélétios pratiquait l'ascèse tantôt sur le mont Galèsios, tantôt sur la montagne de saint Auxence : or un jour, une vision divine lui apparaît, l'enjoignant d'aller à la ville de Constantin pour le secours du plus grand nombre » (l. 357-360). Dans la suite au contraire, Agallianos s'attarde longuement sur l'affrontement entre Mélétios et Michel VIII et raconte chaque phase du combat du moine jusqu'à sa réhabilitation et sa disparition : pour ce faire, il se fonde sur la *Vie* composée par Makarios Chrysoképhalos, dont il recopie mot pour mot certaines phrases. On ne peut douter qu'Agallianos ait eu le texte sous les yeux lorsqu'il a rédigé son *Dialogue* tant les citations sont nombreuses et littérales. Cependant les sélections qu'il opère dans le texte hagiographique et les ajouts qu'il juge bon d'insérer sont tout à fait révélateurs de sa propre conception de l'Union et permettent de comprendre dans quel sens et à quelles fins il utilise cette figure exemplaire dans le cadre de son traité polémique.

Les pages du *Dialogue* consacrées à Mélétios occupent une part importante du texte (l. 345-518), selon la structure suivante :

1. introduction et brève présentation de l'action antiunioniste de Mélétios et Galaktion (l. 345-366)
2. discours de Michel VIII (l. 367-404)
3. réponse de Mélétios (l. 405-452)
4. bref récit de l'emprisonnement de Mélétios et Galaktion (l. 453-460)
5. discours de Mélétios et Galaktion (l. 461-478)
6. récit des persécutions subies par Mélétios et Galaktion, jusqu'à leur victoire après la mort de Michel VIII (l. 479-518).

120. Sur Ignace, voir *PLP*, nº 7992 : ce personnage n'est pas mentionné dans la *Vie* de Mélétios, il apparaît aux côtés de Mélétios seulement dans les *Relations historiques* de Pachymérès.

121. Voir Kolbaba, Meletios Homologetes Galesiotes, p. 138. L'information provient de Mélétios lui-même, qui indique au début de sa principale œuvre, l'*Ἀπανθισμός*, qu'il se trouve enfermé à Skyros (ἐν Σκύρῳ καθειργμένου) : voir l'édition récente de Cassiotou-Panayotopoulos, Λεξικογραφικὴ συμβολή, p. 100[2].

122. Sur les prisons de Constantinople, voir A. Kazhdan, Prisons, dans *ODB*, III, p. 1723.

Comme on le voit, ce sont les parties 2, 3 et 6 qui sont les plus développées, soit deux discours et le récit des persécutions, le dernier discours (partie 5) étant un peu moins long, tandis que les autres parties font office d'introduction et de transition. Or c'est seulement dans les parties 4, 5 et 6 qu'est utilisée, tantôt sous forme de citation, tantôt sous forme de résumé, la *Vie* de Mélétios. Remarquons donc d'emblée que les deux longs discours attribués respectivement à Michel VIII et à Mélétios (parties 2 et 3) sont des créations d'Agallianos, sur lesquelles on reviendra dans un second temps.

Les citations de la *Vie* de Mélétios sont circonscrites à un bref passage du *Dialogue* d'Agallianos, et, réciproquement, elles ne portent que sur une portion très restreinte du texte hagiographique[123] : on a donc, sur environ 50 lignes du *Dialogue*, une paraphrase très proche d'un extrait de la *Vie* de Mélétios. Agallianos a exclu tout ce qui concernait la vocation monastique du personnage ; même dans le cours du récit de la persécution de Mélétios, il omet délibérément les épisodes illustrant son ascétisme, au profit du seul témoignage de son combat contre l'Union[124]. En réalité, la vie de Mélétios ne l'intéresse qu'à partir du moment où il devient un martyr. C'est avec l'emprisonnement de Mélétios et de Galaktion que commencent les citations littérales :

Dialogue d'Agallianos (l. 455-458)	*Vie* de Mélétios (p. 619$^{26\text{-}29}$)
Καὶ δέχεται *τὴν καλὴν ταύτην συζυγίαν τῶν πατέρων* τὸ δεσμωτήριον καὶ *πολλή τις ἄλλη κακουχία* οἷα δὴ τοῖς τοιούτοις γίνεσθαι εἰκός. *Ὀλίγαι τῷ μεταξὺ παρῆλθον ἡμέραι, καὶ τῆς εἱρκτῆς ἐκβληθέντες, τῷ βασιλεῖ παρέστησαν αὖθις·*	[...] φυλακῇ δίδωσι *τὴν καλὴν τῶν πατέρων συζυγίαν·* τῇ δὲ συνείπετο καὶ *πολλή τις ἄλλη κακουχία*, πρὸς ἣν ἀντέστησαν γενναίως οἱ γενναῖοι τοῦ Χριστοῦ στρατιῶται· *ὀλίγαι τὸ μεταξὺ παρῆλθον ἡμέραι, καὶ τῆς εἱρκτῆς ἐκβληθέντες τῷ βασιλεῖ παρέστησαν αὖθις·*

Les variantes entre les deux textes ne sont guère significatives ici. Ce qui l'est plus, c'est la phrase ajoutée par Agallianos juste avant ce passage, qui ne se trouve pas dans la *Vie* : « Alors l'empereur [...] ordonna qu'ils fussent jetés en prison, "afin, ajouta-t-il, qu'ils apprennent à ne pas discourir et s'exprimer avec une insolence si peu contenue en présence de l'empereur" » (l. 453-455). Agallianos se plaît ici à souligner la responsabilité personnelle de Michel VIII,

123. Il s'agit de Makarios Chrysoképhalos, *Βίος*, p. 619-622.

124. Voir tout le début de la *Vie*, *ibid.*, p. 582-584 et 609-619 ; voir aussi l'épisode lors duquel le geôlier de Mélétios, ainsi que sa femme et sa fille, frappés par l'ascèse et la vertu du prisonnier, s'inclinent devant lui (p. 620$^{14\text{-}21}$) : cet épisode, qui se trouve au beau milieu du passage exploité par Agallianos, n'est pas repris dans le *Dialogue*.

ainsi que sa cruauté et son orgueil. Il fait de même à propos du pape, lorsqu'il évoque le transfert de Mélétios à Rome :

Dialogue d'Agallianos (l. 481-483)	*Vie* de Mélétios (p. 620$^{2-4}$)
Κἀκεῖθεν τὸν Μελέτιον εἰς Ῥώμην μετάγουσι τοῖς ἀμφὶ τὸν πάπαν διαλεξόμενον, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν, παρ' αὐτοῦ κακῶς ἀναλωθησόμενον· *ὅς καὶ καθείρξας εἶχεν ἐν πέδαις τὸν ἅγιον ἑπταετίαν ὅλην.*	*Κᾳκεῖθεν τὸν Μελέτιον εἰς Ῥώμην μετάγουσι, τοῖς ἀμφὶ τὸν πάπαν διαλεξόμενον· ὅς καὶ καθείρξας εἶχεν ἐν πέδαις τὸν ἅγιον ἑπταετίαν ὅλην·*

Agallianos considère sans doute la formule de Makarios Chrysoképhalos « afin qu'il s'entretienne » (διαλεξόμενον) comme trop neutre ; c'est pourquoi il ajoute une glose personnelle, introduite par la formule courante « ou pour mieux dire », qui lui permet de dépasser l'euphémisme de sa source et de faire état des mauvais traitements infligés, selon lui, à Mélétios par le pape. Cette version héroïque du séjour de Mélétios à Rome ne concorde pas avec celle que donne Pachymérès : selon cet historien, le pape s'est seulement entretenu avec Mélétios et Ignace, et, loin de les torturer, les a renvoyés à Constantinople « en toute gentillesse »[125]. La durée de leur présence à Rome est erronée dans la *Vie* comme dans le *Dialogue*, Agallianos suivant fidèlement sa source pour ce qui concerne l'invraisemblable chiffre de sept années d'emprisonnement du saint à Rome : or ce séjour n'a pu durer au maximum que deux années, de l'automne 1279 à l'automne 1281[126]. À l'évidence, ce n'est pas le souci de l'exactitude historique qui guide Agallianos dans ses choix.

S'il met volontiers l'accent sur les persécutions subies par Mélétios, jusqu'au supplice ultime de la glossotomie[127], le hiéromnèmon cherche aussi à montrer l'actualité du combat de ce défenseur de l'orthodoxie : à cette fin, il rapproche et assimile les deux Unions. Le tout début de l'histoire de Mélétios témoigne de cette volonté d'actualiser le récit : le règne de Michel VIII Paléologue et la conclusion de l'Union de Lyon sont explicitement comparés à l'époque où se place le *Dialogue*, peu après la signature de l'Union de Florence (l. 353).

125. Voir Pachymérès, *Relations historiques*, II, p. 584$^{16-20}$ et 585.

126. Voir *Regesten*, III, p. 141, n° 2059a. Mélétios lui-même atteste qu'il est resté à Rome deux ans, voir Cassiotou-Panayotopoulos, Λεξικογραφικὴ συμβολή, p. 100$^{3-4}$: τὰ πρῶτα δὲ καὶ τοῖς δεσμοῖς ἐν Ῥώμῃ ἀπαχθέντος καὶ διετίαν παντελῆ πληρώσαντος ἐκεῖσε. D'autre part, si, comme l'affirment la *Vie* et le *Dialogue*, le retour de Mélétios à Constantinople est lié à la mort du pape Nicolas III, décédé en août 1280, il devrait se placer plutôt au début de l'année 1281.

127. Agallianos ajoute à la *Vie* une image allégorique dans laquelle Mélétios est suspendu à un arbre mort au moment de son martyre, et, comme un signe divin, l'arbre reprend vie aussitôt (σχοινίοις ἐπὶ μετεώρου... αὐτῶν ἡ διάνοια, l. 502-504).

De même plus loin, Agallianos résume un passage de la *Vie* où Mélétios et Galaktion sont dénoncés à l'empereur[128], tout comme le sont les antiunionistes des années 1440 (l. 493-495) : il souligne ainsi à nouveau la correspondance qui existe entre ces pratiques du temps de l'Union de Lyon et celles dont il est lui-même victime.

Dans son utilisation de la *Vie* composée par Makarios Chrysoképhalos, Agallianos se montre à la fois sélectif et efficace : il ne reprend que les éléments qui lui permettent d'illustrer l'injustice et la cruauté de l'empereur et de son entourage, et, par contraste, le courage et l'abnégation de Mélétios, modèle parfait de l'opposition à l'Union[129]. Cependant, dès qu'il ne dépend plus de sa source, Agallianos insuffle à son récit une tonalité beaucoup plus politique : ces développements où l'auteur s'éloigne radicalement du genre hagiographique se trouvent dans les discours qu'il prête aux deux principaux protagonistes de son récit.

La vision politique de l'Union[130]

Il n'est certes pas rare qu'un auteur donne la parole à ses personnages : c'est un exercice de rhétorique courant à Byzance, et d'ailleurs le discours prononcé par Mélétios et Galaktion (partie 5) est largement emprunté à la *Vie* composée par Makarios Chrysoképhalos, qui utilise aussi ce procédé. L'originalité des deux discours qu'Agallianos prête respectivement à Michel VIII et à Mélétios ne réside donc pas dans leur forme, mais bien dans leur contenu.

Les paroles qu'Agallianos place dans la bouche de Michel VIII font écho aux discours et divers écrits authentiques de l'empereur à l'époque de la préparation de l'Union de Lyon[131]. Ces documents impériaux ont revêtu une importance décisive en 1274 : c'est en effet la profession de foi romaine de Michel VIII, signée à titre personnel par l'empereur, qui a été utilisée comme texte fondateur pour le rapprochement avec Rome. L'empereur et, à sa suite, l'Église byzantine acceptaient de reconnaître au pape la primauté ainsi que toutes les autres prérogatives qui lui revenaient en tant que chef de l'Église. Ces concessions

128. Voir Makarios Chrysoképhalos, *Βίος*, p. 620[34]-621[1].

129. Il existe d'autres textes hagiographiques des XIII[e]-XIV[e] siècles portant sur le thème plus général de la défense de l'orthodoxie face aux Latins ; ces *Vies* de saints, qu'Agallianos ne semble pas connaître, mettent aussi en exergue le martyre subi par certains orthodoxes, souvent jusqu'à la mort : voir Hinterberger, Neglected tool, ici p. 138-148.

130. Cette sous-partie a fait l'objet d'une publication partielle dans un article intitulé « Image de l'Union et de la croisade dans le *Dialogue avec un moine contre les Latins* de Théodore Agallianos (1442) », dans *Italy and Europe's Eastern Border (1204-1669). Actes du colloque 'L'Italia e la frontiera orientale dell'Europa. 1204-1669', Rome 25-27 nov. 2010*, éd. I. Damian, I.-A. Pop, M. Popović et A. Simon, Francfort 2012, p. 31-44.

131. Sur l'Union de Lyon, voir B. Roberg, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)*, Bonn 1964 ; Laurent-Darrouzès, *Dossier grec* ; *1274 – Année charnière – Mutations et continuités*, Paris 1977.

importantes ont permis, comme le voulait Michel VIII, que l'Union des Églises soit réalisée et ratifiée lors de la quatrième session du concile de Lyon II le 6 juillet 1274. Les questions doctrinales n'ont pas été discutées lors de ce concile, et les représentants byzantins présents sur place, c'est-à-dire le grand logothète Georges Akropolitès, l'ex-patriarche Germain III et le métropolite Théophane de Nicée[132], ont seulement confirmé auprès du pape Grégoire X (1271-1276) l'engagement pris par Michel VIII.

Si l'empereur a choisi de privilégier les négociations personnelles avec le pape, il avait cependant réussi à obtenir l'accord de l'Église byzantine. Plusieurs actes officiels témoignent de ces tractations – précisément ceux dont Agallianos a pu avoir connaissance dans les archives du patriarcat. Parmi ces textes, le Tomos que Michel VIII a envoyé au synode n'est conservé que très partiellement, grâce aux citations qui figurent dans la *Réponse* que le patriarche Joseph a adressée à l'empereur[133]; sa teneur est aussi résumée par Pachymérès[134]. On possède en revanche le chrysobulle de Michel VIII et l'engagement des membres du synode, rédigés à Constantinople dans le cadre de la préparation du concile de Lyon II en 1273[135]. De plus, Pachymérès rend compte en plusieurs occasions des entretiens que l'empereur a eus avec des opposants à l'Union : ces échanges, restitués au style direct par l'historien, correspondent donc exactement à la situation mise en scène par Agallianos[136].

À l'évidence, notre auteur est extrêmement bien renseigné sur les questions qui étaient en jeu au moment de la préparation de l'Union de Lyon. Les points concédés par les Byzantins étaient alors au nombre de trois : la reconnaissance de la primauté du pape, la reconnaissance de son droit d'appel et son inscription dans les diptyques de Constantinople afin qu'il soit commémoré. Les Byzantins ont toujours reconnu au siège apostolique de Rome une primauté d'honneur : même après que le siège de Constantinople a été élevé au deuxième rang par les conciles de Constantinople I (381) et de Chalcédoine (451), la place éminente de Rome n'a pas été remise en cause, et il est apparu légitime qu'elle continue d'occuper le premier rang parmi les cinq patriarcats[137]. Mais au XIII^e^ siècle,

132. Sur Georges Akropolitès, voir *PLP*, n° 518 ; sur l'ex-patriarche Germain III (1265-1266), voir *PLP*, n° 17091 ; sur le métropolite Théophane de Nicée, voir *PLP*, n° 7606.

133. Voir LAURENT-DARROUZÈS, *Dossier grec*, p. 134-301.

134. Voir PACHYMÉRÈS, *Relations historiques*, II, p. 484-487.

135. Voir le chrysobulle de Michel VIII dans LAURENT-DARROUZÈS, *Dossier grec*, p. 314-319, et l'engagement synodal, *ibid.*, p. 320-323.

136. Voir par exemple PACHYMÉRÈS, *Relations historiques*, II, p. 478-482 et 494-497.

137. Avec le canon 28 du concile de Chalcédoine, le siège de Constantinople obtient la même « préséance » (πρεσβεῖα) que celui de Rome en vertu de sa qualité de nouvelle Rome et capitale impériale, mais il conserve la deuxième place après Rome : voir le texte du décret dans *Discipline générale antique (II^e^-IX^e^ s.)*. I, 1, *Les canons des conciles œcuméniques*, éd. P.-P. JOANNOU, Rome 1962, p. 90-93. Sur cette question, voir notamment G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, p. 477-487.

cette primauté était conçue comme seulement honorifique : elle pouvait justifier que le pape soit commémoré pendant la liturgie, rien de plus. Dans le ressort du patriarcat de Constantinople, le chef de l'Église était le patriarche, et aucun clerc ne pouvait en appeler à une instance supérieure. Les canonistes du XII[e] siècle avaient du reste généralisé cette règle à tous les patriarcats : en vertu de la théorie de la pentarchie, selon laquelle les cinq patriarcats œcuméniques avaient une dignité égale et un ressort propre, les décisions de chaque patriarche devaient être sans appel dans les limites de son patriarcat[138]. Ces diverses questions concernant la place et l'autorité reconnues à l'Église romaine sont celles qui sont mises en avant par Michel VIII dans le *Dialogue* (l. 386-391) : c'est bien exclusivement sur ces trois points, et non par exemple sur le *Filioque*, que Michel VIII interroge Mélétios (l. 402-404).

Si le fond correspond bien aux problèmes soulevés au XIII[e] siècle, le vocabulaire, lui, s'en écarte. Dans le *Dialogue*, Michel VIII qualifie les prérogatives qu'il reconnaît à la papauté de « privilège » (l. 387) : le terme employé ici est προνόμιον, qui comporte un sens juridique précis en droit canon, tandis que Michel VIII dans son chrysobulle parle seulement de πρεσβεῖα, terme qu'on peut traduire par « préséance » et qui renvoie à la primauté d'honneur due au siège de Rome pour son ancienneté[139] ; dans la lettre synodale des métropolites enfin, il n'est nullement question d'accorder au pape un « privilège », mais seulement de « la coutume (ἔθος) ancienne et en vigueur chez les Pères depuis l'origine »[140]. Le terme προνόμιον porte déjà en lui la reconnaissance des droits revendiqués par le pape, comme le montre aussi son emploi dans un sens clairement péjoratif chez Nicétas Choniatès à propos des concessions consenties aux Latins par l'empereur Alexis IV[141].

Plus encore, la reconnaissance de ce « privilège » qui doit revenir au souverain pontife est énoncée dans le *Dialogue* par le mot « soumission » (ὑποταγή) (l. 372, 391 et 403). Or il est bien évident que ni l'empereur, ni les membres du synode ne s'exprimaient ainsi en 1273, ni ne concevaient l'Union dans ces termes : la reconnaissance de la primauté était considérée comme une marque d'honneur légitime vu l'ancienneté du siège de Rome, non comme un abaissement consenti par l'Église byzantine. Il est significatif que, dans l'ensemble du corpus de documents liés à l'Union de Lyon édités par Vitalien Laurent et Jean Darrouzès,

138. Sur ces questions d'ecclésiologie, voir F. DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964 ; voir aussi J. DARROUZÈS, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966 (Archives de l'Orient chrétien 10), p. 75-85 et 332-339 ; MEYENDORFF-PAPADAKIS, *Orient chrétien*, p. 184-202.

139. Voir LAURENT-DARROUZÈS, *Dossier grec*, p. 317[22]. C'est le même terme que dans le canon 28 du concile de Chalcédoine : voir *supra* n. 137.

140. Voir *ibid.*, p. 320-321[10-11].

141. CHONIATÈS, *Histoire*, I, p. 540[22-23] : τῶν τοῦ πάπα προνομίων καινισμὸν μετάθεσίν τε καὶ μεταποίησιν τῶν παλαιῶν Ῥωμαίοις ἐθῶν συγκατέθετο.

le terme ὑποταγή n'apparaît que sous la plume des antiunionistes, surtout dans la *Réponse* du patriarche Joseph au Tomos de Michel VIII, justement pour refuser toute forme de soumission au pape[142]. Que dire alors de la « sujétion » (δουλείαν) soi-disant offerte par l'empereur, lorsqu'il prétend fournir au pape « toutes les marques de soumission et de sujétion » (l. 390-391) ? L'idée d'un assujettissement volontaire des Byzantins ne se trouve évidemment dans aucun écrit ou discours attribué à Michel VIII : Agallianos ne lui fait tenir de tels propos que pour mieux faire ressortir le caractère inacceptable des concessions que l'empereur était prêt à accorder au pape pour faire l'Union.

Or quel besoin si pressant d'une réconciliation avec Rome ? Agallianos ne laisse aucune ambiguïté sur les motivations de Michel VIII : il tente de se concilier le pape pour que celui-ci « réfrène les élans des Italiens, ses voisins », qui nourrissent le projet d'attaquer et de reprendre Constantinople (l. 391-394). L'allusion aux princes italiens est transparente : Michel VIII redoutait en effet que Charles d'Anjou, devenu roi de Naples et de Sicile en 1266, n'affronte les Byzantins au nom de la reconquête de l'Empire latin de Constantinople[143]. Pachymérès témoigne lui aussi que la crainte des agissements de Charles d'Anjou était bien la raison principale pour laquelle Michel VIII cherchait à conclure une alliance avec Rome[144]. L'Union se faisait donc pour des raisons politiques, c'est-à-dire par économie[145] : dans le *Dialogue*, Michel VIII évoque

142. Une recherche dans le *Thesaurus Linguae Graecae* a donné quatre occurrences dans la *Réponse* du patriarche Joseph et une occurrence dans la *Lettre des moines de l'Athos à l'empereur* : voir surtout Laurent-Darrouzès, *Dossier grec*, p. 248-249. Il faut noter toutefois que cette idée apparaît une fois chez Pachymérès, dans un passage qui pourrait relever du style indirect libre, lorsque l'empereur songe à envoyer ses ambassadeurs à Rome pour se prémunir d'une attaque de Charles d'Anjou, « de sorte que dès lors on n'eût plus à redouter le danger, une fois soumis (ὑποταγέντας) à la toute première des Églises » (Pachymérès, *Relations historiques*, II, p. 490-491[28-29], trad. A. Failler). La notion de « soumission » à Rome ne faisait certes pas partie du vocabulaire officiel, mais pouvait peut-être être utilisée en privé.

143. Voir D. J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West (1258-1282). A study in Byzantine-Latin relations*, Cambridge (MA) 1959, p. 189-228 ; G. L. Borghese, *Carlo I d'Angiò e il Mediterraneo. Politica, diplomazia e commercio internazionale prima dei Vespri*, Rome 2008 (Collection de l'École française de Rome 411), p. 235-256. À l'encontre de l'historiographie antérieure, Gian Luca Borghese relativise le danger que représentait Charles I[er] d'Anjou pour l'Empire byzantin.

144. Voir notamment Pachymérès, *Relations historiques*, II, p. 460-463, 470-473 et 474-475[7-9] : « Il apparut clairement que le souverain recherchait la paix par peur de Charles, à ce point qu'en l'absence de cette peur, il n'y penserait même jamais » (trad. A. Failler).

145. Sur la notion d'économie, voir notamment G. Dagron, La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie, dans *Religiöse Devianz, Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, éd. D. Simon, Francfort 1990, p. 1-18 ; H. Alivizatos, *Die Oikonomia nach dem kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche*, éd. A. Belliger, Francfort 1998 ; sur son usage politique, voir D. J. Geanakoplos, Church and State in the Byzantine Empire. A reconsideration of the problem of caesaropapism, *Church History* 34, 1965, p. 381-403 (repris dans Id., *Byzantine East and Latin West*, Oxford 1966, p. 55-83). Le recours à l'économie en matière de foi, en particulier à propos de l'Union, est presque unanimement condamné par les auteurs byzantins.

en effet « la soumission qui a été décidée à la suite d'une réflexion scrupuleuse et d'une mesure d'économie du synode » (l. 371-372). Cette fois-ci, Agallianos ne déforme pas la réalité lorsqu'il affirme que le synode s'est prononcé pour l'Union par économie : l'engagement synodal de 1273 stipule en effet que « l'assemblée plénière de notre saint synode a reçu les plus fortes assurances que cette affaire de l'union ecclésiastique réalisée par économie (ᾠκονόμηται), loin d'être nuisible, est plutôt fort avantageuse[146] ». Au moment où Agallianos écrit, l'idée même de réaliser l'Union par économie semble scandaleuse : elle implique de subordonner les affaires ecclésiastiques, même la foi, aux intérêts de l'État, ce qui rappelle le compromis finalement consenti à Florence[147]. En 1273 cependant, cette manière de procéder a été acceptée par la majorité des métropolites, sans doute parce que les points qui étaient en jeu n'impliquaient pas le dogme.

Agallianos affirme donc que Michel VIII, et l'Église byzantine à sa suite, ont conclu l'Union de Lyon pour des raisons politiques, par crainte d'une offensive de Charles d'Anjou, point de vue qui est conforme aux sources du XIIIe siècle. Mais, contrairement à Pachymérès par exemple, il ne s'en tient pas là dans son analyse du danger que représentent les Latins pour l'Empire byzantin et rappelle crûment les événements de 1204 (l. 376-386). Par une telle diatribe, Agallianos laisse penser qu'il règne au sommet de l'État un ressentiment irrémédiable vis-à-vis des Latins. Dans ces paroles qu'il prête fictivement à Michel VIII, Agallianos souligne la violence de l'attaque latine de 1204, avec les pillages qui l'ont accompagnée et toutes les souffrances endurées alors par la population. Il n'évoque pas les motivations qu'avaient les Latins pour s'en prendre aussi cruellement aux Byzantins : l'attaque semble gratuite, elle ne résulte d'aucun différend religieux ; de la même façon, une autre agression est donc possible à n'importe quel moment, sans raison. Agallianos fait le portrait d'un empereur – ici Michel VIII, mais il pense peut-être à Jean VIII, le promoteur de l'Union de Florence – désarmé face aux Latins, placé dans une situation d'infériorité absolue et à la merci de la moindre expédition militaire occidentale.

146. Voir LAURENT-DARROUZÈS, *Dossier grec*, p. 320-321^28-30^ : Τὸ πλήρωμα τῆς καθ' ἡμᾶς ἁγίας συνόδου, τὰ μέγιστα πληροφορηθέντες ὡς οὐ μόνον ἀζήμια ἀλλὰ καὶ σφόδρα λυσιτελῆ τὰ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἑνώσεως ᾠκονόμηται (traduction légèrement modifiée). Pachymérès lui aussi mentionne le recours à l'économie ecclésiastique : voir notamment PACHYMÉRÈS, *Relations historiques*, II, p. 494-497.

147. Avant le concile de Florence, deux conceptions de l'Union s'opposaient : les uns, en particulier Isidore de Kiev, étaient prêts à la réaliser même par économie pour le salut de l'Empire byzantin, tandis que la plupart des autres ne l'envisageaient que si un accord entre Latins et Byzantins se dégageait sur les questions théologiques. Cette alternative entre Union par économie ou Union selon l'acribie est exposée par Georges Scholarios lors d'une réunion préparatoire au palais en 1436 ou 1437 : voir SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 170^1-14^ et 171 ; voir aussi I. D. POLEMIS, Notes on a speech of Isidore of Kiev, *OCP* 58, 1992, p. 273-278 ; BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios*, p. 310-312.

Il faut souligner la grande originalité de ce passage : les auteurs byzantins des XIVe et XVe siècles, y compris les polémistes antilatins, ne racontent jamais en détail et ne critiquent pas ouvertement l'attaque latine de 1204[148]. On s'explique mal ce silence : signifie-t-il que le souvenir de la quatrième croisade s'est rapidement estompé, au profit des nouvelles relations qui ont été nouées avec les Latins ? Ou faut-il voir là un tabou, une censure généralisée, soit par honte de la défaite passée, soit parce que les nécessités politiques imposent la réconciliation avec les Latins ? Ce passage apporte une première réponse, évidemment partiale : il prouve que, dans certains milieux au moins, comme celui des antiunionistes que représente Agallianos, la mémoire de la prise de Constantinople par les Latins reste très vivace et que l'éventualité d'une répétition de ces événements semble tout à fait concevable.

Le discours tenu par Michel VIII dans le *Dialogue* donne de la politique en faveur de l'Union une image exclusivement défensive : l'argumentation de l'empereur ne repose que sur sa crainte des Latins, et il apparaît disposé à toutes les concessions possibles vis-à-vis du pape afin de ne pas perdre son pouvoir. De fait, son discours signifie en filigrane qu'il est prêt à soumettre l'Église byzantine à celle de Rome afin de protéger l'État byzantin : on a là une affirmation explicite de la divergence entre les intérêts de l'Église et ceux de l'État qui éclate à l'occasion de l'Union. Examinons maintenant la teneur de la réponse de Mélétios, qui reflète sans doute mieux encore la position d'Agallianos.

Mélétios commence par se défendre de vouloir nuire à l'État et mettre en péril la capitale byzantine (l. 406-409). Mais il tempère aussitôt ses propos par la nécessité, selon lui, de placer la foi au-dessus de tout, avant même les ordres impériaux, ainsi que le prescrit la Bible[149]. En vertu de cette prééminence absolue de la foi, il met en garde Michel VIII quant aux dangers qu'il y aurait à contrevenir aux fondements de l'idéologie byzantine traditionnelle : « l'intérêt de la patrie » doit passer après « la crainte de Dieu » (l. 425-426). En réponse aux intentions politiques de Michel VIII, Mélétios réaffirme donc la nécessité de l'équilibre et de la collaboration ou symphonie entre les pouvoirs, le pouvoir spirituel, incarné par l'Église, et le pouvoir temporel de l'empereur. Notons que Mélétios ne se place pas sur le plan du projet d'Union en tant que tel, il ne

148. À ma connaissance, la seule exception est un poème anonyme daté de 1392 sur la prise de Constantinople par les Latins, réédité récemment : MATZUKIS, *Fall of Constantinople*, p. 108-119. Martin Hinterberger (HINTERBERGER, Neglected tool, p. 136 n. 24), partant du même constat, avance comme « exception qui confirme la règle » un passage de la *Vie* de Jean d'Héraclée, due à Nicéphore Grègoras ; mais la prise de Constantinople par les croisés et l'instauration de l'Empire latin ne font l'objet que d'une courte phrase très allusive (voir V. LAURENT, La *Vie* de Jean, métropolite d'Héraclée du Pont, *Ἀρχεῖον Πόντου* 6, 1934, p. 3-67, ici p. 43[19-21]).

149. Il est notable que les autorités qu'il invoque en ce sens sont d'abord païennes, puisqu'il cite la *Vie d'Ésope*, puis chrétiennes, avec plusieurs références à Paul, en particulier à Rm 8, 38-39.

revient pas sur les concessions demandées alors aux orthodoxes : à l'opposé des longues réfutations qu'on aurait pu trouver contre la primauté du pape, Agallianos lui fait simplement dire en une phrase, à la fin de son discours, qu'il est prêt, à l'occasion, à expliquer pourquoi la commémoraison du pape n'est pas nécessaire (l. 450-452). Il ne prend donc même pas la peine de polémiquer et se contente de rappeler l'empereur à ses devoirs en se plaçant, comme lui, sur le plan politique.

L'essentiel de la suite du discours de Mélétios consiste en une relecture des événements de la quatrième croisade, qui offre une interprétation quelque peu différente de celle placée auparavant dans la bouche de Michel VIII (l. 435-443). Sous la plume d'Agallianos, l'empereur présentait les Latins comme enclins à une violence aveugle, qui s'était déjà exercée contre les Byzantins et pouvait se déchaîner à nouveau contre eux. Mélétios, lui, impute aux Latins à la fois le crime et sa préméditation. C'est très clair dès le début de cet extrait avec l'emploi du terme συνωμοσίαν, « conjuration » ou « complot ». Il considère que les Latins ont planifié la conquête de Constantinople, poussés par l'envie que suscitait en eux la contemplation de sa prospérité. La croisade n'était qu'un prétexte, auquel il dénie toute sincérité par l'ironie de la formule qu'il emploie, « ce soi-disant beau parcours pour accomplir de justes actions ». Sans que ce passage corresponde à une citation précise d'un auteur antérieur, il rappelle le ton d'Anne Comnène lorsqu'elle dénonçait les arrière-pensées de certains croisés durant la première croisade[150], et plus encore le style de Nicétas Choniatès, témoin et chroniqueur de la quatrième croisade[151].

Le discours tenu par Mélétios vise à montrer que les Latins nourrissent une hostilité profonde et constante vis-à-vis des Byzantins ; ils sont animés d'intentions malveillantes et, pire encore, ils sont même intrinsèquement mauvais : « Par conséquent, s'il faut m'en croire, leur communion doit être rejetée, pas seulement à cause de leur hétérodoxie, mais aussi à cause de la malfaisance innée qu'il y a en eux » (l. 445-446). Ce type de discours n'est plus politique ni religieux, mais xénophobe : la figure du Latin est par essence associée au mal. Dans cette première partie du *Dialogue*, Agallianos choisit de ne pas développer ce thème, il commence juste à le suggérer et revient aussitôt à son sujet, l'Union.

150. Voir Anne Comnène, *Alexiade*, trad. B. Leib, Paris 1943, II, p. $212^{25\text{-}32}$ (livre X, VI, 7) : « Les Latins qui, comme Bohémond et ses comparses, convoitaient depuis longtemps l'Empire romain et voulaient s'en emparer, grâce au prétexte qu'ils trouvèrent dans la prédication de Pierre [l'Ermite], ainsi qu'on l'a dit, provoquèrent ce grand mouvement en trompant les plus honnêtes et, feignant de partir en campagne contre les Turcs pour délivrer le Saint-Sépulcre, vendirent leurs terres. » Voir aussi *ibid.*, p. $221^{2\text{-}7}$.

151. Voir par exemple le récit du « complot » conçu par le doge Enrico Dandolo lors des préparatifs de la quatrième croisade dans Choniatès, *Histoire*, I, p. 538-540. Le *Dialogue* se clôt par une longue citation de Nicétas Choniatès, preuve qu'Agallianos connaissait son œuvre. D'autre part, le poème anonyme de 1392 sur la chute de Constantinople emprunte lui aussi beaucoup à l'*Histoire* de Nicétas Choniatès et y renvoie même explicitement : voir Matzukis, *Fall of Constantinople*, p. 114^{281}, 114^{283}.

Il résulte de ce qui précède qu'elle n'a pas lieu d'être. Les Latins agissent sans considération aucune pour les questions de foi (l. 443-445), de sorte que l'Union, comme la croisade, ne peut être qu'une manœuvre hypocrite. Agallianos exprime cette opinion encore une fois avec une ironie mordante lorsqu'il propose que les Latins procèdent à des milliers d'additions, au milieu desquelles seront intercalées des unions (l. 448) : on peut difficilement concevoir plus grand scepticisme vis-à-vis du projet de réunion des Églises.

À travers ces deux discours très politiques et d'autant plus crédibles qu'ils sont bien documentés, Agallianos exprime un point de vue presque absent des sources de la période paléologue. Il se peut qu'il explicite ce que d'autres auteurs se gardent de mettre par écrit et qu'il transgresse par conséquent une forme de censure. Son analyse de la croisade en termes de manœuvre expansionniste, même si elle n'est pas longuement développée, rejoint celle des chroniqueurs de la période comnène. Quant à l'Union, il s'emploie à démontrer qu'elle ne présente aucun intérêt, même au titre de l'alliance politique prônée ici par Michel VIII : selon Mélétios, porte-parole de l'auteur, les Latins sont aussi dangereux que malintentionnés, de sorte qu'aucune Union avec eux ne pourrait constituer un authentique gage de paix. La construction rhétorique de ces deux discours – le premier prêté à Michel VIII, puis la réponse attribuée à Mélétios – semble à première vue antithétique ; en réalité, elle permet à Agallianos de mettre en parallèle non pas un discours unioniste face à sa réfutation, mais deux discours antilatins : il invoque ainsi doublement l'histoire, de manière à raviver le souvenir des méfaits des Latins.

Dans l'ensemble du passage consacré à Mélétios le Confesseur, Agallianos s'inspire de sources antérieures : il emprunte directement à la *Vie* de Mélétios composée par Makarios Chrysoképhalos et utilise aussi des textes qu'il a certainement pu trouver dans les archives patriarcales concernant l'Union de Lyon. Il transforme quelque peu ce matériau afin d'insister sur les aspects qui l'intéressent en priorité, par exemple la cruauté des sévices infligés à Mélétios et Galaktion, mais reste de façon générale plutôt fidèle à ses sources, sans doute par souci de crédibilité. Lorsqu'il veut exprimer un point de vue partisan, il recourt à l'invention et ajoute des éléments de son cru. La manière dont il intercale les discours fictifs attribués à Michel VIII et à Mélétios au milieu du récit du martyre de ce dernier est habile : ce procédé fait ressortir le caractère très politique des préoccupations de l'empereur et l'arbitraire de ses décisions ; Mélétios apparaît par contraste comme à la fois capable de contrer Michel VIII sur le terrain politique et sincère dans son propre engagement en faveur de l'orthodoxie. Après le discrédit jeté sur l'Union de Florence au début du *Dialogue*, la mise en cause des agissements passés des Latins permet à Agallianos de changer de registre : d'un combat conjoncturel et contingent, il passe à une dénonciation beaucoup plus générale de l'attitude malveillante des Latins à l'égard des Byzantins, renforçant ainsi peu à peu son argumentation contre tout éventuel rapprochement avec eux.

Chapitre 5 : Sainteté et foi

Après ces longs développements narratifs autour du martyre, la figure de Mélétios fournit une transition parfaite à Agallianos pour aborder un nouveau thème, très présent dans le *Dialogue*, celui de la sainteté. Dans un premier temps, conformément à la structure de l'œuvre, Agallianos examine la question de la sainteté, ou plus généralement celle des signes divins, en lien avec le problème de l'Union : si Dieu manifeste par ses interventions surnaturelles son approbation à l'égard de l'Église orthodoxe, alors qu'il n'agit pas de même vis-à-vis de l'Église latine et se détourne d'elle, réaliser l'Union n'a plus aucun sens. Cette forme d'argumentation est tout à fait originale et contraste avec le reste de la littérature antiunioniste, plus volontiers centrée sur les questions doctrinales : le *Dialogue* offre une occasion rare d'établir un lien entre hagiographie et polémique. Agallianos donne l'impression de s'intéresser à des aspects qui relèvent plutôt de la religiosité populaire, à savoir les signes visibles du jugement divin, tels les miracles réalisés par les saints et par leurs reliques, ou les effets produits par l'excommunication. La présence ou l'absence de ce genre de phénomènes miraculeux devient ici un critère permettant de juger si une Église est, ou non, du côté de la foi véritable.

Saints, miracles et reliques

Animé par un souci pédagogique évident, le hiéromnèmon part des éléments qui appartiennent à la culture du moine, c'est-à-dire les miracles réalisés par les saints de leur vivant et par leurs reliques après leur mort. Ces actions thaumaturgiques[152] insufflées par Dieu sont considérées par les deux interlocuteurs comme réelles, elles forment le socle commun de leur foi, même si l'un est lettré et l'autre beaucoup moins savant[153]. Agallianos s'appuie sur ces aspects spectaculaires des croyances chrétiennes pour développer sa critique de l'Église latine.

L'auteur identifie trois types de manifestations divines présentes dans le monde orthodoxe, tandis qu'elles sont absentes du côté latin : la sainteté, la damnation et les reliques miraculeuses. Il affirme en premier lieu l'existence

152. On constate la récurrence dans ce passage des termes formés sur le radical θαυματουργ- : l. 530-531, 556, 557, 561, 562, 570, 666 ; on peut aussi y ajouter le terme θαυματοποιΐα l. 667.

153. Sur la place qu'occupent les miracles dans la religiosité de la période paléologue, dans tous les milieux sociaux, voir Efthymiadis, Late Byzantine collections of miracles, p. 244-245 ; Talbot, Pilgrimage to healing shrines, p. 165-167. Sur les lieux de pèlerinage connus pour leurs guérisons miraculeuses, particulièrement sous le règne d'Andronic II, voir Talbot, Healing shrines in Late Byzantine Constantinople, p. 1-24.

d'authentiques saints orthodoxes, évoquant à titre d'exemple le destin posthume de Mélétios, le champion de la lutte contre l'Union de Lyon. Au dire du hiéromnèmon, Mélétios a été sanctifié par Dieu : la preuve en est qu'il a réalisé des miracles – mais le texte ne fournit sur ce point aucune précision – et, surtout, que sa dépouille a été préservée de la corruption naturelle (l. 521-525)[154]. D'autres sources attestent bien que le corps de Mélétios, conservé au monastère Saint-Lazare, était l'objet d'un culte car il était resté intact, exhalant une odeur délicieuse[155]. Agallianos met très fortement l'accent sur cet élément tangible et, par là, incontestable de sa sainteté[156] : la glorification divine doit être apparente pour être indiscutable. De fait, ces symptômes physiques par lesquels Dieu fait reconnaître son saint peuvent être vérifiés par le moine lui-même s'il le souhaite. Agallianos privilégie ces signes qui relèvent de l'expérience sensible pour affirmer une vérité de foi telle que la sainteté du personnage.

De façon exactement antithétique, l'auteur développe en second lieu le thème des conséquences de l'excommunication. Il prend l'exemple de l'empereur Michel VIII, excommunié par le patriarche Arsène après qu'il eut aveuglé l'héritier légitime Jean IV Laskaris[157] (l. 534-539). Or c'est à nouveau l'état du cadavre de l'empereur qui permet de conclure que Michel VIII est bien sous le coup d'une excommunication : son corps n'est pas décomposé, mais il est enflé comme une outre, signe de la réprobation divine[158]. Le hiéromnèmon donne plus loin une autre description plus explicite de la dépouille de Michel VIII (l. 812-815) : il utilise le terme τυμπανίας, qui désigne en grec une personne atteinte d'hydropisie, dont le corps est gonflé d'eau[159]. Les cas d'orthodoxes

154. Sur l'interprétation de l'incorruptibilité du cadavre dans le sens de la sainteté d'un personnage, voir Morini, Note sull'incorruzione, p. 154-155. Ce *topos* hagiographique apparaît pour la première fois au vi[e] siècle avec la *Vie de Sabas* de Cyrille de Scythopolis : le corps du saint demeure intact après sa mort (σῶον καὶ ἀδιάλυτον) ; cette forme de préservation surnaturelle renforce l'idée, dominante à cette période, que le saint ne meurt pas réellement, mais qu'il est endormi, en état de « dormition » : voir B. Flusin, *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983, p. 132-135.

155. Voir Failler, Mélèce le Confesseur, p. 232-233 : l'auteur renvoie d'une part à la mention faite par un pèlerin russe à Constantinople, qui ne décrit pas le corps du saint, d'autre part à l'acolouthie de Mélétios.

156. L'incorruptibilité du corps de Mélétios est rappelée plusieurs fois tout au long du *Dialogue*, d'abord lorsque le personnage est mentionné pour la première fois (l. 338-339), puis à propos des signes envoyés par Dieu à Mélétios comme à d'autres saints orthodoxes (l. 523, l. 662 et l. 695) et enfin, de manière implicite, à propos de sa canonisation, lorsqu'il est question des miracles accomplis par sa relique (l. 784-785 et l. 790).

157. Voir M. Angold, John IV Laskaris, dans *ODB*, II, p. 1048-1049. Voir aussi *infra* p. 159.

158. Sur la non-décomposition du cadavre comme signe d'impiété, voir Morini, Note sull'incorruzione, p. 157. Voir aussi Hartnup, *Leo Allatios and popular orthodoxy*, p. 199-212.

159. Ce terme, qui provient du vocabulaire médical, reprend l'image du tambour (τύμπανον) pour évoquer la peau tendue d'un corps enflé : voir A. Rigo, I vampiri e altre credenze tra età bizantina e postbizantina, dans *Εξορκίζοντας το κακό. Πίστη και δεισιδαιμονίες στο Βυζάντιο*, éd. M. Kazakou, Athènes 2006, p. 53-62, ici p. 53 n. 2.

excommuniés dont le corps ne se décompose pas, les *tympaniaioi*, sont souvent invoqués dans les sources à partir du XVI^e^ siècle, tandis que pour la période byzantine, le seul fréquemment cité est l'empereur Michel VIII. À partir de la figure médiévale du *tympaniaios* se sont développées ensuite celles du mort vivant et du vampire[160].

Pour impressionnante qu'ait été la dépouille de l'empereur, les témoignages des historiens concernant le cadavre de Michel VIII ne font pas allusion à son état physique : Pachymérès, par exemple, raconte le transfert de son corps jusqu'au monastère du Sauveur à Sélymbria sans en mentionner le gonflement[161]. Seuls des auteurs byzantins beaucoup plus obscurs et postérieurs en font état, ajoutant à leur constat un jugement moral négatif[162], tandis que le dominicain grec Manuel Kalékas atteste que la non-décomposition du corps de l'empereur était interprétée par certains antiunionistes comme un signe de damnation divine due à son rôle dans l'Union de Lyon[163]. De nouveau, l'apparence physique du cadavre est censée révéler le sort réservé par Dieu à l'âme de l'individu.

Dans le cas de la sainteté comme de l'excommunication, Agallianos souligne l'adéquation parfaite chez les orthodoxes entre signe visible et signification religieuse ; au contraire, du côté latin, l'absence de tels signes est révélatrice d'une carence, et l'auteur en conclut que ce manque doit correspondre à un défaut dans l'ordre de la foi. En ce qui concerne la sainteté (l. 543-554), le hiéromnèmon concède d'abord que certains Latins mènent une vie ascétique et peuvent même accéder au rang de martyrs ; mais le fait qu'ils ne réalisent

160. Voir *ibid.*, p. 53-62. Pour la période postbyzantine, voir aussi P. MICHAÈLARÈS, *Ἀφορισμός. Ἡ προσαρμογὴ μιᾶς ποινῆς στὶς ἀναγκαιότητες τῆς Τουρκοκρατίας*, Athènes 2004, p. 288-302.

161. Sur la mort de Michel VIII, voir NICOL, Byzantine reaction, p. 137-138 ; PACHYMÉRÈS, *Relations historiques*, II, p. 666-667, et GRÈGORAS, *Histoire*, I, p. 152-155. Sur le transfert ultérieur de son corps à Sélymbria, voir PACHYMÉRÈS, *Relations historiques*, III, p. 120-123, et GRÈGORAS, *Histoire*, I, p. 159$^{17-23}$.

162 Sur l'état du corps de Michel VIII, voir l'*enkomion* d'Agathonikos, saint patron de la ville de Sélymbria, composé par le métropolite de Sélymbria Philothée dans la seconde moitié du XIV^e^ siècle, sans doute avant 1381 ; un extrait de ce texte, cité par Paul Magdalino, mentionne la dépouille « enflée » (ὀγκούμενον) de l'empereur qui repose au monastère du Sauveur, et son état est imputé par l'auteur à l'hétérodoxie de Michel VIII et à son excommunication par Arsène : voir MAGDALINO, Byzantine churches of Selymbria, p. 314-315 (le texte grec se trouve à la n. 46). Sans doute faut-il voir aussi une allusion à la non-décomposition du corps de Michel VIII dans le poème anonyme de 1392 sur la chute de Constantinople : il est dit qu'Arsène, « par une effrayante et indissoluble excommunication, lia à la fois le corps et l'âme de ce dernier » (ἀφορισμῷ φρικώδει τούτου καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ἐδέσμησεν ἀλύτῳ, MATZUKIS, *Fall of Constantinople*, p. 142 et 143$^{624-625}$).

163. Voir MANUEL KALÉKAS, *Contra Graecorum errores*, col. 211A : *Ac praeter mendacium, quo asserunt, Lugdunense concilium tyrannicum fuisse, ipsius quoque, qui illud conflavit, regis cadaver, integrum, ut aiunt, perdurans, illius animae iniquitatem annuntiare, quia hujusmodi concilium coegit, autumant.* Manuel Kalékas souligne aussitôt la faiblesse d'un tel argument fondé seulement sur l'expérience sensible : *Sensibus quippe de fide judicant* (*ibid.*, col. 211A).

aucun miracle et que leur corps ne bénéficie pas de l'incorruptibilité interdit de les considérer comme des saints. Un terme-clé apparaît ici dans le texte, celui de « certitude » (πληροφορίαν, l. 549) : en l'absence de signe divin, l'obtention de la grâce divine n'est pas certaine. Agallianos prétend ainsi que le phénomène de la non-décomposition des corps n'existe pas chez les Latins : or, selon les sources occidentales, c'est absolument faux[164]. L'auteur n'utilise cet argument un peu facile que pour convaincre le moine du bien-fondé de son raisonnement, mais l'ensemble de sa démonstration pourrait facilement être contredite en invoquant par exemple les stigmates de François d'Assise, puisque le signe divin permettrait de conclure automatiquement à la sainteté du personnage : Agallianos évoque par la suite la figure de François, qu'il connaît, mais il se garde d'introduire une telle objection à sa propre théorie[165]. Son argumentation reste donc ici très élémentaire.

Par cette insistance sur la preuve matérielle de la sainteté, le *Dialogue* s'inscrit aussi dans une conception particulière de la canonisation : alors que la vie édifiante et le combat du saint en faveur de la vraie foi peuvent être considérés comme des éléments suffisants pour justifier un culte[166], c'est le signe surnaturel qui prévaut ici. Le cas de Mélétios est exemplaire : dans sa *Vie* rédigée au XIV^e^ siècle par Makarios Chrysoképhalos selon les codes traditionnels du genre hagiographique, il n'est nullement question de la préservation de la dépouille du saint après sa mort ni des miracles qu'elle a réalisés[167]. Mais il n'en va pas de même de son procès de canonisation, tenu vers 1325[168] et relaté par Agallianos (l. 784-793) : l'auteur nous apprend que la procédure a été entamée « puisque sa relique sacrée s'était fait reconnaître par les miracles successifs » (l. 784-785).

164. Il existe en Occident la même tradition qu'en Orient autour de la vénération du corps des saints retrouvés intacts : voir notamment Vauchez, *Sainteté en Occident*, p. 499-511 ; C. W. Bynum, *The resurrection of the body in Western christianity 200-1336*, New York 1995, p. 206-207 et 210-211. Les exemples de ceux qui sont morts « en odeur de sainteté » et ont conservé un corps intact sont nombreux depuis le haut Moyen Âge, tels le roi Edmond d'Angleterre († 870) ou la sainte Etheldreda, dont la translation du corps est relatée par Bède le Vénérable, mais aussi plus tardivement avec par exemple Aelred de Rievaulx, Marie d'Oignies ou Bonaventure ; il arrive même que la découverte d'un cadavre non décomposé suscite une dévotion, comme c'est le cas à Rimini en 1388 lorsqu'on exhume le corps de Jean Gueruli, qui se révèle ensuite guérisseur (Vauchez, *Sainteté en Occident*, p. 505 n. 20).

165. Sur François d'Assise, voir *infra* p. 168-174.

166. Antonio Rigo rappelle que les trois éléments caractéristiques de l'apparition du culte d'un saint orthodoxe sont la naissance d'une tradition iconographique, la rédaction d'écrits hagiographiques en sa mémoire et la célébration d'une fête anniversaire en son honneur : voir Rigo, Canonizzazione di Gregorio Palama, p. 169-176 ; voir aussi A.-M. Talbot, Canonization, dans *ODB*, I, p. 372.

167. Voir Makarios Chrysoképhalos, *Βίος* ; voir Failler, Mélèce le Confesseur, p. 133. Albert Failler signale que l'acolouthie de Mélétios, qui insiste sur l'incorruptibilité du corps du saint, est postérieure à la *Vie*.

168. Voir *Regestes*, V, p. 98-99, n° 2132. Voir aussi Macrides, Saints and sainthood, p. 81-87 ; Rigo, Canonizzazione di Gregorio Palama, p. 182-183.

Tant lors du procès de Mélétios que pour celui de Grégoire Palamas[169], le constat de miracles vérifiés et attestés a joué un rôle décisif pour que la sainteté du personnage soit reconnue. Ruth Macrides a étudié ce phénomène spécifique à la période paléologue et tend à l'interpréter comme une évolution historique liée à l'influence des pratiques latines[170] : alors que, dans l'orthodoxie, la figure d'un saint émerge souvent à partir d'un culte populaire local, au XIV^e siècle, plusieurs décisions de canonisation sont prises directement par le synode de Constantinople[171], tout comme elles le sont en Occident par le pape ; le dossier qui est élaboré par les autorités ecclésiastiques, fondé sur une enquête et sur des témoignages (cf. l. 790), semble aussi inspiré de la méthode latine de canonisation. Selon cette interprétation, Agallianos mettrait donc l'accent sur les preuves matérielles de sainteté afin de contredire les Latins sur leur propre terrain, puisqu'ils accordent un si grand crédit aux miracles accomplis par les saints.

Le raisonnement du hiéromnèmon sur l'inefficacité de l'excommunication latine est peu ou prou similaire à celui qu'il tient sur l'absence de saints latins. Lorsqu'elle est infligée par le patriarche de Constantinople, l'excommunication provoque des conséquences physiques évidentes comme dans le cas de Michel VIII, preuve que Dieu lui-même approuve la décision prise. A contrario, le pape est impuissant à lier comme à délier, puisque les condamnations ou les absolutions qu'il prononce ne sont pas suivies d'effets visibles (l. 529-534). Ainsi, lorsque le pape veut annuler la sentence d'excommunication lancée par Arsène contre Michel VIII, en tant que « soi-disant plus grand évêque » que le patriarche de Constantinople, il échoue, comme le prouve encore une fois l'état du cadavre de l'empereur (l. 538-539). À nouveau, l'absence de manifestation divine passe pour révélatrice de l'éloignement de Dieu à l'égard de l'Église latine[172].

169. Voir *ibid.*, p. 187-201.

170. Voir Macrides, Saints and sainthood, p. 82-87. Voir aussi Antonio Rigo, qui souscrit tout à fait à cette interprétation : Rigo, Canonizzazione di Gregorio Palama, p. 186. Sur l'histoire du procès de canonisation en Occident, voir Vauchez, *Sainteté en Occident*, p. 39-67.

171. Outre Mélétios et Grégoire Palamas, le patriarche Athanase I[er] a aussi été canonisé par un décret du synode de Constantinople : voir Macrides, Saints and sainthood, p. 83 ; sur la canonisation d'Athanase, voir Talbot, *Faith healing*, p. 21-30.

172. La même argumentation est reprise à la toute fin du XVII^e siècle par Chrysanthos Notaras dans son traité sur l'excommunication ; il considère l'évidente damnation des *tympaniaioi* comme un miracle réservé par Dieu à l'Église orthodoxe, par opposition à l'absence d'un tel signe divin du côté catholique : voir les citations données par P. Michaèlarès, *Ἀφορισμός. Ἡ προσαρμογὴ μιᾶς ποινῆς στὶς ἀναγκαιότητες τῆς Τουρκοκρατίας*, Athènes 2004, p. 294. Or Chrysanthos Notaras a eu l'occasion de lire le *Dialogue* d'Agallianos, puisqu'il a été l'ambassadeur de Dosithée de Jérusalem à Moscou et qu'il y a apporté plusieurs manuscrits, dont le *Mosquensis gr.* 248 (voir *supra* p. 13).

Venons-en au troisième thème évoqué par Agallianos comme un signe divin, les reliques. L'argument est encore identique, mais présenté dans un ordre inverse, puisque l'auteur s'intéresse d'emblée aux reliques byzantines transférées en Occident après la quatrième croisade, pour affirmer qu'elles ont perdu tout leur pouvoir avec ce changement de lieu (l. 554-578). On connaît précisément les reliques qui se trouvaient à Constantinople jusqu'au XII^e siècle, tant par les récits de leur translation dans la capitale byzantine que par les descriptions qui en sont données, notamment par les voyageurs et les pèlerins[173]. Constantinople s'enorgueillissait en particulier de posséder de nombreuses reliques de la Passion du Christ, en particulier des fragments de la Vraie Croix et la couronne d'épines[174]. Les recherches menées par Paul Riant à la fin du XIX^e siècle ont abouti à un inventaire détaillé permettant d'identifier les reliques emportées en Occident par les Latins à la suite du sac de Constantinople en 1204[175]. L'un des acteurs du pillage, Robert de Clari, donne dans sa chronique une liste des principales reliques qui furent alors trouvées par les croisés : deux morceaux de la Vraie Croix, la lance et les deux clous utilisés lors de la crucifixion, le sang du Christ, sa tunique, la couronne d'épines et le chef de Jean-Baptiste[176]. Ces objets se retrouvent dans la liste des vingt-deux reliques cédées par le dernier empereur latin de Constantinople, Baudouin II, au roi de France Louis IX entre 1239 et 1242 et déposées par la suite à la Sainte-Chapelle à Paris[177].

Même si le hiéromnèmon ne donne aucune précision sur les reliques dont il parle, il affirme qu'elles étaient miraculeuses et se réfère à des récits qui le prouvent (l. 556-557). Or les reliques de la Passion n'étaient pas réputées pour les prodiges qu'elles auraient accomplis lorsqu'elles se trouvaient à Constantinople : elles étaient vénérées, parfois exposées ou même portées en procession[178], elles étaient associées à la figure de l'empereur, mais ne réalisaient pas de miracles

173. Sur le culte des reliques à Byzance, la bibliographie est extrêmement abondante : voir R. TAFT et A. KAZHDAN, Relics, dans *ODB*, III, p. 1779-1781 ; pour les références générales les plus récentes qui renvoient à la bibliographie antérieure, voir BOZOKY, *Politique des reliques* ; WORTLEY, *Studies on the cult of relics*.

174. Sur les reliques de la Passion, voir notamment FROLOW, *Relique de la Vraie Croix* ; DURAND-FLUSIN, *Byzance et les reliques du Christ*, et en particulier dans cet ouvrage MAGDALINO, Église du Phare ; KLEIN, *Byzanz, der Westen und das « wahre » Kreuz*.

175. Voir RIANT, *Exuviae sacrae*. Pour les études récentes sur ces reliques transférées en Occident, voir FLUSIN, Reliques de la Sainte-Chapelle, p. 20-36 ; voir aussi DURAND, Quatrième croisade, p. 55-78.

176. Voir ROBERT DE CLARI, *Conquête*, p. 172-175. Sur les reliques qui se trouvaient à l'église palatine du Pharos à Constantinople, voir les références données *supra* n. 174.

177. Voir FLUSIN, Reliques de la Sainte-Chapelle, p. 32-33.

178. Par exemple les fragments de la Vraie Croix, portés en procession lors de la fête de l'Exaltation de la Croix : voir B. FLUSIN, Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix à Constantinople au XI^e siècle d'après le *Dresdensis A* 104, dans DURAND-FLUSIN, *Byzance et les reliques du Christ*, p. 61-89. Voir aussi un témoignage de vénération de ces reliques par Nicolas Mésaritès, cité par Bernard Flusin dans FLUSIN, Reliques de la Sainte-Chapelle, p. 29-30.

tels que des guérisons. Après leur transfert en Occident, elles conservent leur statut d'exception, mais ne se révèlent nullement miraculeuses : en soi, l'arrivée de ces pièces liées à la vie terrestre du Christ semble un événement suffisamment extraordinaire pour justifier une intense vénération. Gautier Cornut, l'archevêque de Sens qui raconte la translation de la couronne d'épines depuis Constantinople et son arrivée dans sa ville le 11 août 1239, y voit un signe divin en faveur du royaume de France, comme si le centre de gravité de la chrétienté se déplaçait avec l'objet sacré lui-même[179]. De la même façon qu'elles rehaussaient auparavant le prestige des empereurs, les reliques parisiennes sont considérées comme un trésor inestimable associé à la personne de saint Louis[180]. En Occident comme en Orient, elles se caractérisent donc par leur remarquable valeur, non par leur pouvoir thaumaturgique. On peut signaler toutefois une mention de miracle concernant trois de ces reliques constantinopolitaines emportées à Venise et placées dans le trésor de la basilique Saint-Marc, dont l'histoire a été étudiée tout récemment par Karin Krause[181] : il s'agit d'une croix-reliquaire, d'une ampoule contenant le sang du Christ et du crâne de Jean-Baptiste, qui appartenaient à l'ensemble se trouvant dans l'église du Pharos à Constantinople. À Venise, elles se sont révélées miraculeuses, puisque qu'elles ont été les seules à réchapper d'un incendie survenu dans la salle du trésor de la basilique Saint-Marc en 1231 ; mais Karin Krause montre bien que ce fait surnaturel n'a suscité aucun engouement particulier à Venise, ces reliques étant ensuite placées dans le palais du doge sans plus de cérémonial[182].

Il existait bien sûr à Byzance d'autres reliques dont les miracles étaient attestés. Lorsque le hiéromnèmon mentionne des textes qui en témoignent, il songe peut-être aux récits hagiographiques, remplis des miracles accomplis sur les tombes des saints. Il se peut aussi qu'il se réfère à des listes des reliques de Constantinople accompagnées des relations de leurs miracles, telle celle

179. Voir Bozoky, *Politique des reliques*, p. 165-169. Le passage du texte de Gautier Cornut cité et traduit par Edina Bozoky vaut d'être repris ici en entier, car il apparaît comme une antithèse parfaite aux affirmations d'Agallianos : « De même que notre Seigneur Jésus-Christ a choisi la terre promise pour montrer les mystères de sa rédemption, ainsi on voit et on croit qu'il a choisi spécialement notre Gaule pour que le triomphe de sa Passion y soit vénéré, pour que le nom du Seigneur soit loué du Levant au Couchant du soleil, puisque c'est depuis la région de Grèce, qui est, dit-on, la plus proche d'Orient, vers la Gaule, contiguë ou voisine des parties d'Occident, que notre Seigneur et Rédempteur a transmis les saints instruments de sa Passion très sacrée, et ainsi, comme répartissant équitablement les honneurs, il a rendu égale une terre à l'autre. »

180. Voir les fêtes instituées par le roi de France autour de la couronne d'épines, le 11 août, et de la commémoration de l'arrivée de la croix avec la lance et l'éponge, le 3 août. Les reliques étaient régulièrement exposées et montrées au public, comme elles l'étaient auparavant à Constantinople : voir Bozoky, *Politique des reliques*, p. 244-245.

181. Voir Krause, Feuerprobe, p. 111-162.

182. *Ibid.*, p. 113 et p. 152-162.

de l'*Anonyme Mercati*, conservée seulement en latin grâce à sa traduction par un pèlerin anglais[183]. Selon le hiéromnèmon, ces reliques sont devenues « inefficaces » (ἀνενέργητα, l. 558) depuis qu'elles ont été transférées en Occident, le contact des Latins étant suffisant pour annihiler toute grâce accordée par Dieu[184]. On trouve naturellement des témoignages contraires dans les sources latines. Ainsi, par exemple, les Vénitiens, à la suite de la prise de Mésembria en 1257, découvrent le corps de Théodore le Martyr[185] et l'emportent avec eux, d'abord à Constantinople, puis à Venise : la relique du saint accomplit alors nombre de miracles, en particulier des guérisons, qui sont répertoriés dans un récit anonyme sur la translation du corps de Théodore[186]. Le chroniqueur vénitien Francesco Sansovino relate aussi cette histoire jusqu'à l'arrivée de la relique à Venise, où elle est placée en l'église du Sauveur[187].

Malgré le grand nombre de pièces soustraites aux Byzantins par les croisés, non seulement au moment du sac de Constantinople, mais aussi dans les années suivantes[188], le hiéromnèmon affirme que les reliques anciennes et récentes qui se trouvent dans l'Empire byzantin accomplissent toujours des miracles (l. 560-567). De fait, Constantinople est à nouveau aux XIVe et XVe siècles un haut lieu de pèlerinage, et, comme a pu le montrer George Majeska, certaines reliques de la Passion y sont toujours vénérées[189]. Pour l'essentiel, ce ne sont pas les

183. Voir K. N. Ciggaar, Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais, *REB* 34, 1976, p. 211-268.

184. Un exemple similaire est cité par Alice-Mary Talbot : les eaux miraculeuses du sanctuaire de la Vierge de la Source, ou Pègè, à Constantinople sont réputées avoir perdu leur pouvoir durant l'occupation latine et la période de l'Union, tandis qu'elles sont redevenues curatives à partir du règne d'Andronic II : voir Talbot, Healing shrines in Late Byzantine Constantinople, p. 23-24.

185. Il s'agit de Théodore Stratélatès, voir note suivante. Sur ce saint militaire parfois confondu avec Théodore Tèron, voir A. Kazhdan et N. Patterson Ševčenko, Theodore Stratelates, dans *ODB*, III, p. 2047 ; Oikonomidès, Dédoublement de saint Théodore, p. 329-332. Son tombeau, qui se trouvait initialement dans la ville d'Euchaneia, dans la région du Pont, était un lieu de pèlerinage ; après le XIe siècle, son corps est réputé se trouver dans la ville de Mésembria.

186. Voir Riant, *Exuviae sacrae*, I, p. 156-163 et p. CI-CIV ; pour l'identification du saint, voir *ibid.*, II, p. 263. Sur la prise et le pillage des reliques de Mésembria par les Vénitiens en 1257, voir V. Gjuzelev, Die mittelalterliche Stadt Mesembria (Nesebăr) im 6.-15. Jh., *Bulgarian Historical Review* 6, 1978, p. 50-59, ici p. 53.

187. Voir R. D'Antiga, *Guida alla Venezia bizantina. Santi, reliquie e icone*, Padoue 2005, p. 40.

188. Voir Durand, Quatrième croisade, p. 57. Notons qu'Agallianos n'explique le passage de reliques byzantines en Occident que par les pillages latins. Pourtant certaines reliques, y compris les plus précieuses, ont aussi été vendues ou données à titre de cadeaux diplomatiques par les empereurs byzantins : c'est en particulier la politique suivie par Manuel II Paléologue à l'égard des princes occidentaux et du pape. Sur ce point, voir S. Mergiali-Sahas, An ultimate wealth for inauspicious times: holy relics in rescue of Manuel II Palaeologus' reign, *Byz.* 76, 2006, p. 264-275.

189. Voir Majeska, Relics of Constantinople after 1204, p. 183-190.

mêmes qu'avant 1204 : les Byzantins n'ont pas occulté le pillage latin, mais ils peuvent prétendre que certaines reliques précieuses n'avaient pas été trouvées par les croisés, telle la pointe de la lance de Longin[190]. Quant aux reliques plus récentes émanant de saints byzantins de la fin du Moyen Âge, elles sont en effet l'objet d'une grande vénération et sont souvent mentionnées pour leurs vertus curatives : on reviendra sur ces aspects dans l'analyse de la liste des saints mentionnés dans le *Dialogue*[191]. Avec le thème des reliques, Agallianos va un peu plus loin dans sa mise en cause de l'Église latine : il souligne non seulement une carence, comme dans les cas précédents, mais aussi une forme de désaveu divin, puisque selon lui les objets les plus sacrés de Constantinople perdent leur charisme dès qu'ils passent entre les mains des Latins.

L'argumentation que développe ici Agallianos à propos de l'absence de signes divins dans l'Église latine n'est pas nouvelle : dans son traité *Contre les erreurs des Grecs*, l'unioniste Manuel Kalékas rapporte que, de son temps déjà, à la fin du XIVe siècle, les antiunionistes byzantins prétendaient qu'il n'y avait plus de miracles chez les Latins depuis le schisme[192]. Il s'agit là d'une critique peu élaborée, mais qui peut être efficace auprès des gens simples, dans la mesure où elle fait appel à des éléments de la religiosité ordinaire ; elle est en revanche aisément réfutable par les unionistes ou les Latins dans le cadre d'une controverse, comme le montrent les remarques de Manuel Kalékas[193] : celui-ci n'a aucune difficulté pour tourner en ridicule ce type d'attaques en objectant que la foi n'est certes pas affaire de perceptions sensibles. Agallianos, en recourant à des arguments aussi éculés contre les Latins, vise donc un public peu lettré, plus sensible au surnaturel qu'à l'analyse rationnelle. Cependant, même à ce stade élémentaire, l'interprétation des signes peut donner lieu à certaines confusions, c'est pourquoi le hiéromnèmon tient à s'assurer que le moine est capable du discernement nécessaire.

190. Voir *ibid.*, p. 187-190. Entre 1261 et 1453, la lance est censée se trouver à la fois à Constantinople et dans le trésor de la Sainte-Chapelle à Paris ; avant 1204, elle était attestée à la fois dans la chapelle du Pharos et au Palais impérial, comme beaucoup d'autres reliques (voir Flusin, Reliques de la Sainte-Chapelle, p. 32-33) : ce dédoublement peut expliquer qu'une partie de la relique ait été transférée en Occident, tandis que l'autre était conservée à Constantinople. Ce raisonnement ne s'applique qu'à la lance, au roseau, au manteau du Christ et à l'éponge, exposés aux pèlerins qui se rendent à Constantinople aux XIVe et XVe siècles.

191. Voir *infra* p. 156-164.

192. Voir Manuel Kalékas, *Contra Graecorum errores*, col. 212B : *Addunt praeterea, qui ita sentiunt, nullum apud Latinos post schisma signum fuisse ; quod enim non videtur, neque esse putant.* Agallianos s'exprime dans des termes tout à fait similaires (l. 543-552). À la suite de ce passage, Kalékas s'inscrit en faux contre cette affirmation en invoquant le grand nombre de prodiges qui surviennent en Occident.

193. Voir *supra* n. 163 et 192.

L'ambivalence des signes et le rôle de l'interprétation

La non-décomposition du corps des défunts est considérée par les orthodoxes comme un signe divin, mais celui-ci est à l'évidence ambivalent. À une époque ultérieure, les critères physiques se préciseront de manière à bien marquer la différence entre les damnés et les saints : si, dans les deux cas, le corps reste intact, on a vu que les dépouilles des saints embaument et font parfois sourdre une huile sacrée[194], tandis que celle de Michel VIII Paléologue est anormalement gonflée ; les témoignages plus tardifs concernant les personnes décédées en état d'excommunication précisent en outre que leurs corps deviennent souvent noirs[195]. Dans le *Dialogue* d'Agallianos, l'ambiguïté entre les deux situations est encore entière. Comme le souligne Enrico Morini[196], face au symptôme d'un corps non décomposé, les Byzantins ne pouvaient décoder le jugement divin qu'à partir des témoignages de la vie du personnage : si celui-ci était connu pour ses actions pieuses, la préservation de son corps dénotait sa sainteté ; si au contraire il s'était illustré par son manque d'orthodoxie, le même signe devait être interprété comme une marque de damnation. La manifestation surnaturelle n'est donc pas en elle-même un indice déchiffrable, et sa signification devient complètement réversible.

Ce risque d'interprétation erronée est tout à fait présent dans le *Dialogue*, comme le concède le hiéromnèmon dès lors qu'il atteste la persistance d'un doute autour de ceux qui se sont opposés à l'Église latine. La non-décomposition du corps d'Arsène et de Mélétios a en effet été interprétée par certains orthodoxes comme le résultat de l'excommunication pontificale, et non comme une preuve de sanctification (l. 661-662 et l. 686-691). Ce genre d'interprétation en forme de renversement des rôles devait être diffusé surtout dans les milieux philo-latins[197]. L'attention qu'y accorde Agallianos montre qu'il craignait l'influence de ces Byzantins capables d'affirmer que la lutte de Mélétios contre l'Union n'était pas un pieux combat et qu'il avait été excommunié à raison par le pape, de sorte qu'il demeurait sous le coup de cette condamnation même après sa mort.

Le hiéromnèmon s'insurge d'abord contre cette thèse en invectivant ses partisans (l. 657-660) et en suscitant chez son interlocuteur une indignation pareille à la sienne (l. 669-670). Cependant il ne se contente pas de provoquer

194. Le plus célèbre saint produisant une huile miraculeuse est Dèmètrios ; ses reliques se trouvent à Thessalonique : voir A. Kazhdan et N. Patterson Ševčenko, Demetrios of Thessalonike, dans *ODB*, I, p. 605-606. Il est remarquable qu'Agallianos ne mette pas du tout en valeur le caractère myroblite des saints : il se focalise sur l'aspect du corps.

195. Voir l'exemple d'Arsène de Monembasie, cité par Hartnup, *Leo Allatios and popular orthodoxy*, p. 200.

196. Voir Morini, Note sull'incorruzione, p. 156-158.

197. L'origine de cette interprétation n'a pu être repérée dans les textes, mais elle provient à coup sûr de Byzantins proches des Latins.

une simple réaction émotionnelle chez le moine et l'invite aussi à raisonner. Il le place en situation d'interpréter le signe ambivalent de la non-décomposition des corps dans les cas d'Arsène, de Mélétios et de Michel VIII (l. 692-709). Comme la question est insoluble pour les trois personnages, sinon a posteriori, le hiéromnèmon opère un léger glissement rhétorique et déplace le problème vers les Églises latine et orthodoxe en général, pour revenir à son argument initial, celui de la présence ou de l'absence de signes divins. Il soumet le moine à des contradictions évidentes – la présence des signes divins peut-elle être une preuve de réprobation divine, et inversement ? – et triomphe grâce à cette démonstration par l'absurde (l. 699-700). Ce raisonnement, encore une fois simpliste, laisse le moine sans voix ; cependant l'insistance du hiéromnèmon à pousser son interlocuteur dans ses retranchements laisse entrevoir l'existence d'une brèche dans la rhétorique antilatine : même en matière de signes divins, l'hétérodoxie des Latins n'apparaît pas à tous comme une évidence absolue.

Si la préservation des corps d'Arsène et de Mélétios a pu être considérée comme la marque d'une excommunication, le même renversement du sens peut être invoqué en faveur de Michel VIII. Le hiéromnèmon raconte en effet que les successeurs de Michel VIII, en premier lieu Andronic II, ont tenté de présenter l'empereur défunt comme un saint, en arguant de la non-décomposition de son cadavre (l. 809-812). L'auteur lui-même fait preuve d'une grande ironie à l'égard de cette initiative impériale, lancée « à raison ou à tort » (l. 811), et il se hâte de confirmer son insuccès (l. 812-815). Le *Dialogue* d'Agallianos est la seule source qui attribue un tel projet à Andronic II, alors que par ailleurs cet empereur a désavoué la politique religieuse de son père dès son accession au trône : on ne sait s'il faut voir là une pure invention d'Agallianos emporté par sa démonstration, ou au contraire un indice de ce que certains unionistes auraient pu se réclamer de la figure de Michel VIII encore au XV^e siècle.

Au-delà du problème du sens qu'il faut donner aux signes surnaturels, Agallianos s'interroge aussi dans ce passage sur le processus politique qui aboutit à une canonisation (l. 801-818). Qui est apte à délivrer la juste interprétation du signe divin et comment s'impose-t-elle à tous pour faire autorité ? Dans le cas de Mélétios, c'est la haute hiérarchie de l'Église orthodoxe – le patriarche et le synode – qui a pris en charge et défendu le champion de la lutte contre l'Union, réussissant à faire « confirmer la sainteté d'un moine étranger et inconnu de la plupart des gens » (l. 815-816) : Mélétios incarne ici l'homme simple issu du milieu monastique, sans liens avec les grandes familles constantinopolitaines[198].

198. D'après son biographe, le niveau social de Mélétios était tout juste moyen, puisque son père était officier dans l'armée byzantine. Son origine géographique, l'Asie Mineure, est sans doute plus prégnante : vivant loin de la capitale, il n'avait cultivé aucune relation à Constantinople et pouvait même y être considéré comme « étranger ». Sur ces aspects sociaux, voir A. LAIOU, Saints and society in the Late Byzantine Empire, dans *Charanis studies. Essays in honor of Peter Charanis*, éd. EAD., New Brunswick (NJ) 1980, p. 84-114, ici p. 86-87.

Agallianos précise que les autorités politiques, non seulement l'empereur, mais aussi « les archontes sénatoriaux », n'ont pas pu faire obstruction, alors même que la canonisation de Mélétios impliquait une critique tacite de l'attitude de Michel VIII. À l'inverse, c'est bien l'empereur Andronic II et son entourage qui ont tenté, selon Agallianos, de promouvoir la sainteté de Michel VIII, en vain. Le rapport de forces entre l'Église et l'État tel qu'il ressort de ce texte tourne donc à l'avantage de la première. Rien d'étonnant à ce qu'un membre de l'administration patriarcale tel qu'Agallianos présente les hommes d'Église comme fondés à interpréter mieux que quiconque les signes divins. Il reste que la figure de l'empereur, celle de Michel VIII et, dans une moindre mesure, celle d'Andronic II, apparaît affaiblie : ce n'est certes pas un hasard, et tout le passage du *Dialogue* concernant les saints contient en filigrane une critique de la dynastie paléologue.

Une critique voilée du pouvoir

Agallianos dresse une liste de saints orthodoxes thaumaturges, par opposition à l'absence de saints latins depuis qu'est survenu le schisme (l. 560-578). Ces saints récents sont classés par catégorie sociale et, accessoirement, par région. Parmi les moines, ce sont plusieurs Athonites anonymes, ainsi que les Constantinopolitains Syméon Métaphrastès et Mélétios le Confesseur ; viennent ensuite trois laïcs, Michel Kapènos, Jean IV Laskaris et Jean III Vatatzès ; puis deux patriarches, Arsène et Athanase I^{er} ; et enfin une femme nommée Théodora. Cette liste de saints a déjà été analysée en détail par Ruth Macrides[199], qui souligne la place importante qu'y tiennent les souverains de l'Empire de Nicée (Jean IV Laskaris et Jean III Vatatzès), les défenseurs de la dynastie des Laskaris (le patriarche Arsène) et adversaires de Michel VIII Paléologue (Mélétios). Ruth Macrides ajoute que les qualités ascétiques de ces élus passent au second plan derrière le modèle politique du bon gouvernement qu'ils représentent, contrairement à la dynastie paléologue. Cette analyse brillante s'applique au texte d'Agallianos et en éclaire l'arrière-plan politique ; cependant l'insistance du hiéromnèmon sur les miracles réalisés par ces saints incite à ne pas minimiser non plus la dimension sacrée des personnages. Examinons donc à nouveau cette liste à la lumière de la réflexion de Ruth Macrides et des études plus récentes.

Agallianos évoque rapidement les moines de l'Athos, sans désigner plus précisément ceux auxquels il pense. On sait toutefois que certains moines athonites se sont violemment opposés à Michel VIII Paléologue à l'époque de l'Union de Lyon. Une légende s'est formée autour de ceux qui auraient été martyrisés et tués par l'empereur et le patriarche Jean Bekkos lors de leur séjour

199. Macrides, Saints and sainthood, p. 68.

sur la sainte Montagne[200]. Ce récit est cependant tardif : le manuscrit le plus ancien qui le transmet date de 1548 et la première source littéraire qui s'en fait l'écho est la chronique du Pseudo-Dorothée de Monembasie, dans le dernier quart du XVIe siècle[201]. En revanche, d'autres sources contemporaines des événements attestent que des moines athonites rétifs à l'Union ont subi des représailles dans les années 1270 : Antonio Rigo cite plusieurs exemples, en particulier le futur patriarche Athanase Ier [202], certains disciples de Grégoire le Sinaïte[203], ainsi que les moines Clément et Nicéphore, dont on possède une relation du procès[204]. Tous ces moines ne semblent pourtant pas avoir été canonisés à l'instar de Mélétios[205] – sauf Athanase Ier, mentionné plus loin à titre individuel. Surtout, le point commun entre les différents saints cités ensuite par Agallianos ne réside pas dans leur combat contre l'Union, si bien qu'on ne peut pousser plus loin l'hypothèse dans ce sens.

Venons-en ensuite à Syméon Métaphrastès[206] : né sans doute au début du Xe siècle, Syméon a d'abord accompli une carrière de fonctionnaire au service des empereurs Nicéphore Phokas, Jean Ier Tzimiskès et Basile II. À la fin de sa vie, dans les années 980, il s'est fait connaître pour avoir retravaillé de nombreuses *Vies* de saints dans un style plus rhétorique que les textes originaux ; le ménologe métaphrastique qui en est issu est devenu le texte de référence pour l'essentiel de l'hagiographie grecque. Sur le culte rendu à Syméon Métaphrastès après sa mort, on sait peu de chose en dehors de la date de sa fête, fixée au 28 novembre. La source principale le concernant est très tardive, puisqu'il s'agit d'un synaxaire composé par Marc d'Éphèse au XVe siècle[207] : ce dernier raconte que le corps de Syméon répandait jadis une odeur admirable et que sa dépouille est demeurée intacte jusqu'à son époque, précisant qu'elle se trouve désormais dans l'église

200. Voir J. KODER, Patres Athonenses a latinophilis occisi sub Michaele VIII, *JÖB* 18, 1969, p. 79-88.
201. Voir A. RIGO, La Διήγησις sui monaci Athoniti martirizzati dai latinofroni (*BHG* 2333) e le tradizioni athonite successive : alcune osservazioni, *Studi veneziani* N.S. 15, 1988, p. 71-106, ici p. 80-92.
202. Voir *ibid.*, p. 104-106.
203. Voir A. RIGO, La vita e le opere di Gregorio Sinaita, *Cristianesimo nella storia* 10, 1989, p. 579-608, ici p. 584-585.
204. Voir LAURENT-DARROUZÈS, *Dossier grec*, p. 82-88 et 486-507, en particulier p. 488-489.
205. Voir *ibid.*, p. 85.
206. Sur Syméon Métaphrastès, voir *BHG*, II, p. 255-256, nos 1675-1676 ; A. KAZHDAN et N. PATTERSON ŠEVČENKO, Symeon Metaphrastes, dans *ODB*, III, p. 1983-1984 ; M.-H. CONGOURDEAU, Syméon Métaphraste, dans *DS*, 14, 1988, col. 1383-1387 ; HØGEL, *Symeon Metaphrastes*, p. 61-76. Selon Christian Høgel, l'identification entre Syméon Métaphrastès, l'hagiographe, et Syméon Logothète, l'historien, est à rejeter.
207. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ἀνέκδοτα ἑλληνικὰ συγγραμμάτια*, p. 100-101.

des Hodèges à Constantinople[208]. L'un des pèlerins russes qui visitent la capitale byzantine à la fin du XIVe siècle mentionne en effet la présence d'une relique de Syméon dans le monastère des Hodèges, mais sans plus d'indication[209] : comme l'avait déjà noté Christian Høgel, il s'agit bien de celle de Syméon Métaphrastès[210]. Agallianos a dû connaître par Marc d'Éphèse cette tradition hagiographique.

Sur Mélétios, presque tout a déjà été dit[211]. Rappelons seulement que sa dépouille, intacte, reposait au monastère Saint-Lazare de Constantinople, situé à l'est de Sainte-Sophie près du rempart[212], et qu'elle produisait des miracles. À la suite de sa canonisation, autour de 1325, il est fêté chaque 19 janvier.

Michel Kapènos est beaucoup moins connu que la plupart des autres saints de cette liste, mais sa mention par Agallianos est le signe que son culte était encore vivace au XVe siècle. Il s'agit de Michel de Chalcédoine, thaumaturge né dans la région de Kapous, dans le diocèse de Chalcédoine[213]. Le seul témoignage que l'on possède de sa vie consiste en un bref synaxaire édité par François Halkin, inséré dans un ménée à la date du 1er mai[214]. Les informations données par le texte sont très imprécises : une allusion à l'hérésie des iconoclastes semble indiquer qu'il vivait au VIIIe ou IXe siècle[215]. Ce saint est surtout renommé pour la préservation de son corps[216] et pour ses miracles, des guérisons, mais aussi des apparitions prophétiques[217]. L'un de ces miracles vaut d'être raconté et versé au dossier de la critique des Paléologues : comme l'épouse de Michel VIII Paléologue, l'impératrice Théodora, avait entendu parler du thaumaturge, elle voulut obtenir une relique du saint ; elle envoya un émissaire qui s'apprêtait à amputer le saint

208. *Ibid.*, p. 101 : τό γε μὴν ἱερὸν αὐτοῦ λείψανον εἰς δεῦρο μένει σῶον καὶ ἄλυτον ἐν τῷ ναῷ τῆς δεσποίνης ἡμῶν, τῆς Θεοτόκου καὶ πολιούχου, τιμώμενόν τε καὶ προσκυνούμενον, ἥτις ἐκ τῶν Ὁδηγῶν τὴν ἐπωνυμίαν κεκλήρωται. Sur le monastère de la Vierge des Hodèges, voir JANIN, *Siège de Constantinople*, III, p. 199-207.

209. Voir MAJESKA, *Russian travelers*, p. 138-139 et p. 365-366.

210. Voir HØGEL, *Symeon Metaphrastes*, p. 73.

211. Voir *supra* III.4 et p. 146, 148-149.

212. Sur ce monastère, que Raymond Janin avait dédoublé, voir la mise au point de FAILLER, Mélèce le Confesseur, p. 231-232.

213. Sur Michel Kapènos, voir D. STIERNON, Michele di Calcedonia, dans *Bibliotheca sanctorum*, 9, Rome 1967, col. 447 ; HALKIN, Saint Michel de Chalcédoine, p. 157-164 ; voir aussi *BHG*, III, nº 2274.

214. Voir HALKIN, Saint Michel de Chalcédoine, p. 161-164. François Halkin édite le texte à partir du *Parisinus gr.* 1574, copié en 1404 ; ainsi que l'indique Daniel Stiernon (voir note précédente), il existe un autre manuscrit de ce synaxaire, le *Constantinopolitanus Metochion Sancti Sepulcri* 246, daté lui aussi du XVe siècle par A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, IV, Saint-Pétersbourg 1899, p. 213-214 ; d'après l'*incipit*, il s'agit du même texte.

215. Voir HALKIN, Saint Michel de Chalcédoine, p. 162 : καὶ πᾶσαν νεωτεροποιὸν αἵρεσιν τὴν τότε κακῶς ἐκφυεῖσαν ὑπὸ τῶν εἰκονομάχων καλῶς διαφυγών.

216. *Ibid.*, p. 162 : τὸ ἱερὸν αὐτοῦ σῶμα ἀλώβητον καὶ ἄφθορον.

217. Voir *ibid.*, p. 162-163.

de sa main, lorsque celui-ci la referma sur l'envoyé sacrilège[218]. Le culte de Michel Kapènos était encore assez populaire à la fin du XIV^e^ siècle pour qu'un pèlerin russe se rende sur sa tombe, ainsi qu'il le raconte dans son récit de voyage[219].

Ioasaph Laskaris n'est autre que Jean IV Laskaris[220], le fils de Théodore II Laskaris, successeur de son père comme empereur de Nicée de 1258 à 1261, alors qu'il n'est encore qu'un enfant. Un conseil présidé par le patriarche Arsène était chargé de protéger ses droits au trône, mais Michel VIII Paléologue réussit à l'évincer, en se faisant d'abord élever au rang de co-empereur, puis en exerçant seul le pouvoir impérial après la reconquête de Constantinople en 1261. Jean IV Laskaris, enfermé dans le fort de Chèlè, sur la mer Noire, est aveuglé sur l'ordre de Michel VIII le 25 décembre 1261[221] ; il passe le reste de sa vie en détention, d'abord à Dakibyza en Bithynie, puis sans doute à Constantinople. Agallianos atteste qu'avant de mourir, il était devenu moine sous le nom de Ioasaph, ce qui est confirmé par une chronique brève[222]. La dépouille de Jean IV était conservée dans le monastère Saint-Dèmètrios à Constantinople[223], et, outre le *Dialogue*, deux autres sources attestent que sa relique était vénérée : le récit d'un pèlerin russe, Étienne de Novgorod, qui visite le monastère en 1348 ou 1349[224], et la chronique brève déjà mentionnée, mais tardive, qui ajoute que la relique était miraculeuse[225]. Un culte s'était donc développé autour des restes de Jean IV Laskaris aux XIV^e^-XV^e^ siècles, mais il n'en existe plus trace par la suite, puisqu'aucun texte hagiographique ou mention commémorative le concernant n'est conservé.

218. Voir *ibid.*, p. 163, § 6.
219. Voir Majeska, *Russian travelers*, p. 143 et 260. L'Anonyme russe situe le corps de ce saint Michel dans l'église Sainte-Euphémie, ce qui impliquerait la translation du corps du saint de l'église Saint-Constantin de Chalcédoine vers l'église Sainte-Euphémie de Constantinople. Une telle translation est tout à fait possible après la prise de Chalcédoine par les Turcs en 1350 : voir R. Naumann et H. Belting, *Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul und ihre Fresken*, Berlin 1966, p. 29 n. 44.
220. Sur Jean IV Laskaris, voir *PLP*, n° 14534 ; M. Angold, John IV Laskaris, dans *ODB*, II, p. 1048-1049 ; Macrides, Saints and sainthood, p. 71-73 ; T. Shawcross, In the name of the true emperor: politics of resistance after the Palaiologan usurpation, *BSl.* 66, 2008, p. 203-227, ici p. 218-221.
221. L'événement est relaté par Pachymérès, *Relations historiques*, I, p. 254-259.
222. Voir Schreiner, *Byzantinischen Kleinchroniken*, II, p. 197 n. 79. La chronique ne mentionne pas le nom monastique pris par Jean IV.
223. Sur ce monastère, voir Janin, *Siège de Constantinople*, III, p. 92-94. Sur sa probable localisation, voir les précisions apportées depuis par George Majeska et Teresa Shawcross : voir *supra* n. 220 et *infra* note suivante.
224. Voir Majeska, *Russian travelers*, p. 38-39 et 267-268 ; voir aussi Ševčenko, Notes on Stephen, p. 173-175. Le nom attribué par Étienne au saint est « Laskarijasaf », ce qui correspond bien au nom de Ioasaph donné par Agallianos.
225. Voir Schreiner, *Byzantinischen Kleinchroniken*, II, p. 197 n. 79 : κεῖται δ' αὐτοῦ λείψανον ἐν τῇ μονῇ τοῦ μεγάλου Δημητρίου, θαυμάτων ἰάσεις ἐπιτελοῦν. Ce fragment de chronique date du début du XVI^e^ siècle.

Jean III Vatatzès[226], connu aussi sous le nom de Jean le Miséricordieux, est empereur de Nicée de 1222 à 1254. Il accède au trône en tant que gendre de Théodore Ier Laskaris et incarne une figure d'empereur juste et généreux. Son culte semble apparaître dès la seconde moitié du XIIIe siècle, ainsi que plusieurs sources permettent de le supposer : dans son *Histoire* composée dans les années 1260, Georges Akropolitès mentionne Jean III Vatatzès comme un « bienheureux »[227], tandis que Nicéphore Blemmydès, dans son *Autobiographie* datée de 1264, considère qu'il a été glorifié par Dieu[228]. Pachymérès à son tour fait le récit d'un miracle réalisé par le défunt empereur : apparaissant à un sourd-muet qui participe à la défense de la ville de Magnésie du Sipyle, Jean III Vatatzès lui affirme qu'il assure lui-même la garde de la cité ; à cette nouvelle, le muet retrouve la voix et se hâte de transmettre les ordres reçus de l'empereur[229]. Une *Vie* de Jean III Vatatzès a été rédigée dans la seconde moitié du XIVe siècle par Georges de Pélagonia[230] : elle n'obéit pas aux canons habituels du genre hagiographique et ne mentionne qu'incidemment les vertus thaumaturgiques de la relique du saint[231] ; elle constitue en revanche un éloge vibrant de l'action politique de l'ancien empereur de Nicée, et donc aussi une critique tacite du mode de gouvernement des Paléologues. Jean III Vatatzès n'a été reconnu officiellement comme un saint de l'Église orthodoxe qu'à la fin du XVIIe siècle, fêté dès lors le 4 novembre.

L'affrontement entre le patriarche Arsène[232] et Michel VIII Paléologue a déjà été évoqué. Arsène Autoreianos est à la tête de l'Église byzantine de 1254 à 1260, puis à nouveau de 1261 à 1265. Bien qu'il tente de préserver les intérêts de l'héritier au trône Jean IV Laskaris, il accepte de sacrer empereur Michel VIII Paléologue. Après l'aveuglement de Jean IV, Arsène s'oppose violemment à Michel VIII et l'excommunie. Il est déposé par l'empereur en 1265 et exilé

226. Sur Jean III Vatatzès, voir M. ANGOLD, John III Vatatzes, dans *ODB*, II, p. 1047-148. Sur le saint, voir MACRIDES, Saints and sainthood, p. 69-71 ; P. K. CHRISTOU, Giovanni III Duca, dans *ES*, I, col. 1204-1206 ; A. PAPAYIANNI, Emperor John III Doukas Vatatzes: an orthodox saint, *Βυζαντινός Δόμος* 14, 2004-2005, p. 27-31 ; voir aussi *BHG*, II, nº 933-934. La ville de Magnésie, où reposent les reliques de Jean Vatatzès, correspond à Magnésie du Sipyle en Lydie, dans l'ouest de l'Asie Mineure.

227. Voir *Georges Akropolites. The History*, trad. R. MACRIDES, Oxford 2007, p. 33 n. 193, p. 57-58, p. 271 et p. 277 n. 27.

228. Voir *Nikephoros Blemmydes: a partial account*, trad. J. A. MUNITIZ, Louvain 1988, p. 49 et n. 25.

229. Voir PACHYMÉRÈS, *Relations historiques*, IV, p. 438-441.

230. Cette *Vie* a été éditée par HEISENBERG, Kaiser Johannes Batatzes, p. 160-233. Elle a fait l'objet d'un récent commentaire par ANGELOV, *Imperial ideology*, p. 263-267.

231. Voir HEISENBERG, Kaiser Johannes Batatzes, p. 232^{26}-233^{8} : l'auteur raconte que, à la suite de la prise de Magnésie par les Ottomans, un jeune Turc hémiplégique a été guéri en touchant le corps du saint et s'est aussitôt converti ; un sanctuaire a alors été construit pour abriter la relique, qui s'est révélée maintes fois guérisseuse.

232. Sur Arsène, voir *PLP*, nº 1694 ; A.-M. TALBOT, Arsenios Autoreianos, dans *ODB*, I, p. 187. Sur le saint, voir MACRIDES, Saints and sainthood, p. 73-79.

jusqu'à sa mort en 1273 ; le schisme arsénite déclenché en 1265 continue à être entretenu par ses partisans et ne prend fin qu'en 1310[233]. Avant cette date pourtant, dès 1284, le corps d'Arsène est transporté solennellement en la basilique Sainte-Sophie de Constantinople sur l'ordre d'Andronic II, dans un esprit d'apaisement, ainsi que le raconte Pachymérès[234]. Il est étonnant qu'Agallianos ne fasse aucune allusion à cette translation, alors qu'il se réfère plusieurs fois à Arsène comme à un modèle ; dans un autre texte antilatin un peu antérieur, le poème anonyme de 1392 sur la chute de Constantinople, le retour de la relique d'Arsène à Sainte-Sophie est bien mentionné comme un acte pieux accompli par Andronic II[235]. Selon Pachymérès, la dépouille d'Arsène est ensuite placée dans l'église du monastère Saint-André-de-Krisis, mais elle a été ramenée à Sainte-Sophie peu après[236], puisque c'est là que plusieurs pèlerins russes, ainsi que l'ambassadeur castillan Ruy González de Clavijo, disent l'avoir vue[237]. Le corps de l'ancien patriarche était intact et réputé pouvoir guérir les maladies, selon le témoignage de l'Anonyme russe[238]. Pourtant, de même que Jean IV Laskaris et Jean III Vatatzès, Arsène n'était l'objet que d'une vénération populaire : comme le premier, il n'a finalement jamais été canonisé par l'Église orthodoxe et son culte s'est éteint.

Il n'en va pas de même du patriarche Athanase Ier [239]. Connu pour sa rigueur morale et son ascétisme, il a été patriarche de 1289 à 1293, puis de 1303 à 1309. Même à l'époque de ses patriarcats, il réside le plus souvent au monastère du Grand Logariaste, au sud-ouest de Constantinople, sur la colline de Xérolophos[240] : c'est là qu'il termine sa vie vers 1315. Dans les années qui suivent sa mort, des guérisons et des miracles ont lieu sur sa tombe, située dans l'enceinte du

233. Voir V. Laurent, Les grandes crises religieuses à Byzance : la fin du schisme arsénite, *Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine* 26, 1945, p. 225-313.

234. Voir Pachymérès, *Relations historiques*, III, p. 94-99 ; voir aussi Grègoras, *Histoire*, I, p. 167[6-21].

235. Voir Matzukis, *Fall of Constantinople*, p. 152-153[747-749].

236. Sur ce monastère, voir Janin, *Siège de Constantinople*, III, p. 28-31. Sur le retour de la relique à Sainte-Sophie, voir Grègoras, *Histoire*, I, p. 262[1-4].

237. Voir Majeska, St. Sophia in the fourteenth and fifteenth centuries, p. 83-84 ; Id., *Russian travelers*, p. 30-31, 92-93, 132-133, 160-161, 182-183 et 221-22.

238. *Ibid.*, p. 132-133 : « The body of St. Arsenius the Patriarch reposes on the left-hand side of the altar; healing comes to the sick from it » (trad. G. Majeska). L'acolouthie composée à la fin du xiiie ou au début du xive siècle pour la fête d'Arsène le 30 septembre fait aussi mention des guérisons qu'opère la relique du saint : voir Nikolopoulos, Ἀκολουθία ἀνέκδοτος εἰς Ἀρσένιον, p. 378[56-62] et p. 379[86-93].

239. Sur Athanase Ier, voir *PLP*, no 415 ; A.-M. Talbot, Athanasios I, dans *ODB*, I, p. 218-219. Sur le saint, voir *BHG*, I, no 194 ; Talbot, *Faith healing*, p. 12-30 ; Ead., Healing shrines in Late Byzantine Constantinople, p. 13-16 ; Afentoulidou-Leitgeb, *Hymnen des Theoktistos Studites*, p. 66-79.

240. Voir Janin, *Siège de Constantinople*, III, p. 10-11. À partir du xive siècle, ce monastère n'est plus désigné que sous le nom de « monastère d'Athanase ».

monastère ; son corps est alors exhumé par les moines et découvert intact, mais il se dissout dès qu'il est en contact avec l'air, puis il est placé à l'intérieur de l'église du monastère dans un cercueil en bois exposé à la vénération des fidèles[241]. Tous les miracles qu'il réalise sont recensés et consignés par le moine Théoktistos Stoudite pour constituer le dossier de canonisation d'Athanase, et celle-ci est proclamée officiellement, comme dans le cas de Mélétios, sans doute dans les années 1350, sa fête étant fixée au 24 octobre. Son culte est attesté aussi par un pèlerin russe, Ignace de Smolensk, qui dit être allé au monastère d'Athanase pour embrasser sa relique[242].

Reste enfin Théodora, la sainte femme que les parents d'Agallianos auraient connue vivante. Théodore Agallianos est lui-même né vers 1400, ses parents ont donc vécu entre la fin du XIV[e] siècle et la première moitié du XV[e] siècle : or on ne connaît aucune sainte Théodora pour cette période. Si l'on considère cependant qu'il peut s'agir de ses ancêtres et non de ses géniteurs, la sainte pourrait être Théodora d'Épire, épouse du despote Michel II d'Épire, née vers 1231 et décédée après 1270[243]. Après la disparition de son époux, elle prend l'habit monastique et se retire à Arta dans le monastère Saint-Georges, qu'elle avait elle-même fondé. Après sa mort, son corps inhumé dans le monastère commence à réaliser des miracles, notamment de nombreuses guérisons, ainsi que le raconte l'auteur d'une acolouthie en son honneur, le moine Job, qui s'identifie peut-être avec Job Iasitès[244]. Son tombeau, édifié dès la fin du XIII[e] siècle dans l'église qui prend le nom de Sainte-Théodora, devient un lieu de pèlerinage ; il en reste encore une plaque de marbre sculptée sur laquelle elle est sans doute représentée[245]. Théodora est la seule sainte mentionnée par Agallianos, conformément à l'évolution de la piété byzantine à partir du XI[e] siècle, qui laisse alors très peu de place aux saintes femmes[246] ; sa fête est célébrée le 11 mars.

241. Voir Talbot, Healing shrines in Late Byzantine Constantinople, p. 14-15.

242. Voir Majeska, *Russian travelers*, p. 96-97 et 272-273.

243. Sur Théodora d'Épire, voir *PLP*, n° 5664 ; A.-M. Talbot, Theodora of Arta, dans *ODB*, III, p. 2038. Sur la sainte, voir *BHG*, II, n° 1736 ; S. Paschalidès, Teodora regina di Epiro, dans *ES*, II, col. 1153-1154 ; Macrides, Saints and sainthood, p. 82 n. 113 ; É. Patlagean, Une sainte souveraine grecque : Théodora impératrice d'Épire (XIII[e] siècle), *BSl.* 56, 1995, p. 453-460 ; Talbot, *Holy women of Byzantium*, p. 323-333.

244. Pour l'acolouthie, voir PG 127, col. 903-908 ; sur son auteur présumé, voir R. Macrides, Job, dans *ODB*, II, p. 1042. Cette courte *Vie* de Théodora d'Arta a été traduite par Talbot, *Holy women of Byzantium*, p. 327-333 ; pour le récit des miracles accomplis par la sainte, voir *ibid.*, p. 333.

245. Lors de la translation des restes de Théodora en 1873, sa dépouille aurait été retrouvée intacte sous cette plaque de marbre : λείψανον τηροῦν τὴν φυσικὴν κατάστασιν ; voir A. Orlandos, Ὁ τάφος τῆς Ἁγίας Θεοδώρας, *ABME* 2, 1936, p. 105-115, ici p. 106-107.

246. Voir Talbot, *Holy women of Byzantium*, p. X-XI et 323 : Théodora d'Arta est la seule sainte du XIII[e] siècle et Matrona de Chios la seule du XIV[e] siècle, tandis qu'il n'y en a aucune au XV[e] siècle ; d'autres femmes ont été vénérées seulement localement.

L'énumération d'Agallianos coïncide en grande partie avec la liste des saints qui, selon Ruth Macrides, représentent des symboles de la critique de la dynastie paléologue. Sur les cinq saints répertoriés par Ruth Macrides, quatre, à savoir Mélétios le Confesseur, Jean IV Laskaris, Jean III Vatatzès et le patriarche Arsène, sont présents dans le texte d'Agallianos. Le cas de Théodora s'apparente aussi aux précédents en tant que sainte « politique ». En revanche le *Dialogue* ne fait aucune mention du patriarche Joseph, alors qu'il est compté par Ruth Macrides comme l'un des saints du XIIIe siècle[247]. Nommé en 1266, à la suite de la déposition d'Arsène, Joseph Ier a été patriarche jusqu'en 1275, puis à nouveau quelques mois avant sa mort en 1282-1283 ; il s'est illustré par son opposition à la politique unioniste de Michel VIII. Pour sa lutte en faveur de l'orthodoxie, il a été proclamé « confesseur », au même titre que Mélétios. On attendrait qu'Agallianos marque de l'intérêt pour cet autre opposant à l'Union de Lyon, or il ne l'évoque jamais. Ruth Macrides voit dans ce silence d'Agallianos la preuve qu'il n'existait aucun culte autour de la figure de Joseph Ier[248]. On peut être plus précis encore : la liste d'Agallianos ne comprend que des saints thaumaturges, émetteurs de ces signes divins qui sont au centre du discours du hiéromnèmon. Il suffit donc que la relique de Joseph Ier n'ait pas été miraculeuse pour justifier que le patriarche soit absent du *Dialogue*. À l'inverse, les autres saints mentionnés par Agallianos, à savoir Syméon Métaphrastès, Michel Kapènos et le patriarche Athanase Ier étaient tous trois connus au XVe siècle à la fois pour l'incorruptibilité de leur corps et pour les miracles que réalisait leur relique. On ne peut affirmer que tous les saints cités par Agallianos dans cette liste ont en commun l'incorruptibilité de leur dépouille, puisqu'on ne dispose d'aucun élément sur ce point concernant Jean IV Laskaris et Jean III Vatatzès ; il semble cependant que l'auteur ait voulu mettre l'accent sur ce phénomène considéré comme miraculeux[249].

La critique des Paléologues est bien présente de façon sous-jacente dans le *Dialogue* d'Agallianos : les modèles de sainteté présentés sont, pour la plupart, soit des concurrents, soit des opposants aux Paléologues. Sans aller jusqu'à voir en notre auteur un lointain héritier des idées arsénites, il est évident qu'il dénigre très fortement la figure de Michel VIII Paléologue et, au-delà, fustige l'archétype de l'empereur unioniste. Agallianos est aussi très certainement

247. Sur Joseph Ier, voir A.-M. TALBOT, Joseph I, dans *ODB*, II, p. 1073. Sur le saint, voir MACRIDES, Saints and sainthood, p. 79-81.

248. Voir *ibid.*, p. 81. L'auteur précise que Vitalien Laurent lui-même a noté l'absence de toute trace d'un culte en l'honneur de Joseph Ier.

249. Signalons aussi qu'il existe d'autres saints dont le corps est demeuré intact et dont la dépouille est vénérée à Constantinople : voir par exemple le témoignage de l'Anonyme russe à propos des trois saints au corps incorruptible qui reposent dans le monastère de Kyra Martha, Jean l'Aumônier, Marie Cléophas et Théodosia (MAJESKA, *Russian travelers*, p. 152-153 ; voir JANIN, *Siège de Constantinople*, III, p. 324-326) : c'est la preuve qu'Agallianos effectue un choix concerté.

acquis à la théorie de la supériorité de l'Église sur le pouvoir politique, idée qui trouve une application tant dans le combat de Mélétios que dans celui d'Arsène, les deux saints les plus cités dans le *Dialogue*. Il faut noter d'autre part, à travers cette énumération de saints orthodoxes, la grande cohérence du propos d'Agallianos : selon lui, les signes divins et les miracles sont au centre de la croyance collective des Byzantins, ils la matérialisent et confirment par des preuves visibles la foi des croyants dans les réalités spirituelles. Agallianos se montre très attaché à cet aspect de la religiosité, peut-être parce qu'il prétend s'adresser à un simple moine, mais aussi parce qu'il considère que le surnaturel fait intrinsèquement partie de la foi chrétienne. Les signes n'apparaissent qu'aux véritables croyants et échappent donc aux Latins comme aux unionistes : de cette manière, ces manifestations divines sont à la fois des supports de croyance et des indices permettant aux authentiques orthodoxes de se reconnaître entre eux.

De l'absence de signe à l'erreur doctrinale

Selon un premier niveau de lecture, Agallianos donne l'impression de se mettre à la portée du moine en lui donnant une clé d'interprétation très simple des signes divins : Dieu se manifeste à ceux qu'il approuve et se détourne de ceux qu'il condamne. À cette opposition théorique, il suffit de superposer le couple antithétique que forment l'Église orthodoxe, aimée de Dieu, et l'Église latine, rejetée par lui. Agallianos opère cette identification grâce à une citation de l'évangile de Jean (Jn 10, 16) répétée trois fois (l. 529, 583, 687-688) : elle est extraite de la parabole du bon pasteur, où Jésus parle d'abord des brebis qu'il connaît et aime, puis d'autres brebis « qui ne sont pas de cet enclos ». La citation conforte cette division en deux groupes absolument distincts que le hiéromnèmon cherche à construire dans son discours. Toute son argumentation vise à guider son interlocuteur vers une seule conclusion : il ne faut pas réunir deux ensembles qui ne sont pas de même nature, les élus d'un côté et les réprouvés de l'autre. À ce simple niveau, le discours est efficace. La faille n'est pourtant pas loin, comme le montrera une citation un peu plus longue du même passage de Jean : « J'ai d'autres brebis encore, qui ne sont pas de cet enclos ; celles-là aussi, je dois les mener ; elles écouteront ma voix ; et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur. » Faut-il voir dans l'usage de la citation tronquée une maladresse ou une manipulation de la part d'Agallianos ? La parabole complète est en tout cas un véritable plaidoyer pour l'Union !

En examinant le texte de plus près, il apparaît qu'Agallianos ne se limite pas à des explications pédagogiques concernant l'interprétation des manifestations divines. De façon subtile, il établit un lien entre signe et doctrine, revenant sans en avoir l'air sur des questions théologiques disputées entre Grecs et Latins. Rappelons à cet égard que le problème de la primauté du pape et de la sujétion qu'elle devrait entraîner de la part des Byzantins a été évoqué dans

les discussions fictives entre Michel VIII et Mélétios[250] : Agallianos en a profité pour dénoncer toute forme de soumission aux Latins en général et à l'Église romaine en particulier. Avec le thème des signes divins, Agallianos touche à deux autres questions, celle des fins dernières et celle de la grâce. La réflexion que développe le hiéromnèmon sur le sort des âmes après la mort pose à la fois le problème de la béatitude des saints et celui de l'existence du purgatoire, deux des points discutés lors du concile de Florence.

Le problème de l'incorruptibilité du cadavre est évidemment lié à celui de la destinée des âmes et du jugement divin qu'elles reçoivent après la mort. Si les corps du saint et du damné reflètent la qualité de leur âme et si Dieu donne à voir qu'il les agrée ou les condamne, on ne peut douter que le jugement individuel a déjà été prononcé. Ce qui reviendrait à dire que ces âmes ont été jugées aussitôt après le décès, sans attendre le jugement dernier. Plus encore, la préservation du corps des saints anticipe sur leur gloire lors de la résurrection finale : le corps que tous les hommes doivent retrouver à la fin des temps leur est, par exception, d'avance restitué, car ils sont sans péché. Les saints participent déjà corps et âme de l'immortalité divine[251]. Au contraire les damnés, qui ne bénéficient pas comme les hommes ordinaires de la dissolution de leur corps, ne pourront être pardonnés et ressusciter au jour du jugement dernier : leur dépouille entachée de leur péché n'est pas un corps céleste et ne peut monter aux cieux. De même que leur cadavre est lié à la terre et ne s'y dissout pas, leur âme est vouée à demeurer prisonnière : l'incorruptibilité de leur corps manifeste l'indissolubilité de l'excommunication[252].

La doctrine orthodoxe sur l'état de l'âme après la mort n'est pas clairement théorisée à la fin du Moyen Âge[253]. Les Byzantins considèrent plutôt que le jugement des âmes aura lieu à la fin des temps, et de toute façon, ainsi que le rappelle Marc d'Éphèse lors des discussions de Ferrare à propos du purgatoire, aucune rétribution ne sera allouée de manière complète et définitive avant la résurrection générale[254]. Dans l'attente du jugement dernier cependant, les hagiographes sont enclins à penser que les âmes des justes sont au ciel ou dans le sein d'Abraham – sans encore contempler Dieu – et celles des pécheurs sont enfermées dans l'hadès – sans encore brûler du feu éternel ; quant aux hommes ordinaires, ils doivent passer devant les « télonies », des douanes célestes, et

250. Voir *supra* III.4.

251. Voir Morini, Note sull'incorruzione, p. 155-156.

252. Voir P. Michaèlarès, *Ἀφορισμός. Ἡ προσαρμογὴ μιᾶς ποινῆς στὶς ἀναγκαιότητες τῆς Τουρκοκρατίας*, Athènes 2004, p. 299-302 ; A. Rigo, I vampiri e altre credenze tra età bizantina e postbizantina, dans *Εξορκίζοντας το κακό. Πίστη και δεισιδαιμονίες στο Βυζάντιο*, éd. M. Kazakou, Athènes 2006, p. 53-62, ici p. 57.

253. Voir M. Jugie, La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe, *EO* 17, 1914, p. 5-22 et 209-228 ; Pelikan, *Esprit du christianisme oriental*, p. 301-303.

254. Cité par De Halleux, Problèmes de méthode, p. 256 et 284-285.

se repentir de leurs péchés lors de leur voyage vers le ciel. Dans tous les cas, les âmes des défunts ne sont pas censées devoir être soumises à une longue expiation : les notions de châtiment temporaire et de lieu intermédiaire pour la purification des âmes pécheresses, qui fondent la doctrine latine du purgatoire, sont étrangères à l'orthodoxie[255]. Ces idées rappellent aux Byzantins la doctrine origéniste de l'apocatastase, c'est-à-dire la restauration finale après le châtiment, lequel aurait donc une fin ; or cette doctrine a été condamnée par le cinquième concile œcuménique, celui de Constantinople II en 553[256]. Agallianos rejette explicitement cette innovation latine (l. 940-941), comprenant à tort, comme beaucoup de théologiens byzantins, qu'elle implique une punition seulement temporaire et fait disparaître toute notion de châtiment éternel. Agallianos interprète ici le purgatoire comme un substitut de l'enfer, ce qu'il n'est en aucun cas.

Malgré ces incompréhensions et ces clivages profonds entre les doctrines eschatologiques byzantine et latine, certains ont voulu trouver précisément dans les cas d'incorruptibilité un point de convergence. Comme l'explique Karen Hartnup, Léon Allatios au XVII[e] siècle a tenté d'assimiler le cas des *tympaniaioi* à un châtiment temporaire qui se rapprocherait de celui que subissent les âmes des pécheurs au purgatoire : le lieu intermédiaire entre ciel et enfer serait simplement la terre, où le corps demeurerait en attente du jugement final[257]. Ce rapprochement opéré par Allatios paraît abusif, puisque la condamnation qui frappe le *tympaniaios* ne correspond nullement à une peine temporaire à l'issue de laquelle il pourrait être racheté : elle anticipe au contraire sur sa damnation éternelle. Le cas de Michel VIII rapporté par Agallianos et les exemples ultérieurs contredisent tout à fait l'idée latine de situation intermédiaire que symbolise le purgatoire. Mais ces récits édifiants sont aussi l'occasion de développements nouveaux pour la pensée orthodoxe : l'auteur en profite pour insérer dans le *Dialogue* un petit excursus théologique.

Au milieu de son discours sur les signes divins, Agallianos introduit une discussion entre le hiéromnèmon et le moine autour de citations scripturaires destinées à étayer sa démonstration (l. 593-647). Le hiéromnèmon admet que la doctrine sous-jacente à l'incorruptibilité des corps ne remonte pas aux temps apostoliques (l. 613-614), mais il s'appuie malgré tout sur une citation de Paul pour l'illustrer. Selon la lettre de Paul aux Romains (Rm 8, 9-13), seul l'Esprit peut redonner vie au corps. Cette citation était traditionnellement interprétée comme se référant à la résurrection finale, ainsi que le rappelle le moine (l. 611-

255. Sur la doctrine latine du purgatoire, voir J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris 1981. Voir aussi Dagron, Perception d'une différence, p. 84-92.

256. Voir A. Alexakis, Was there life beyond the life beyond? Byzantine ideas on reincarnation and final restoration, *DOP* 55, 2001, p. 155-177, ici p. 163 et 175.

257. Voir Hartnup, *Leo Allatios and popular orthodoxy*, p. 205-208.

612), mais le hiéromnèmon l'applique aux cas d'incorruptibilité dont il vient de parler, plus exactement aux cas des saints : comme ils ont sur eux la grâce de l'Esprit, leurs corps eux-mêmes retrouvent vie après la mort et ne se décomposent pas. La grande nouveauté de cette exégèse tient à son expression en termes palamites : ce n'est pas l'Esprit lui-même, mais « l'énergie » (ἐνέργεια, l. 602, 610, 625, 629, 633, 640) de l'Esprit qui intervient pour insuffler l'incorruptibilité aux corps défunts. L'idée de la participation des saints à l'énergie de l'Esprit rejoint la doctrine orthodoxe sur la béatitude des saints telle qu'elle a été exposée par Marc d'Éphèse lors du concile de Florence : les saints, explique-t-il, jouissent de la contemplation de Dieu, non de l'essence divine, qui est inconnaissable, mais de la gloire divine ou de l'éclat divin, qui correspond, selon la formulation palamite, à l'énergie incréée de Dieu[258].

Si les Latins ne peuvent fournir d'exemple de saint préservé de la corruptibilité, c'est parce que l'énergie de l'Esprit, ou en d'autres termes sa grâce, n'est pas sur eux (l. 605-610). Avec cette conclusion, Agallianos revient à un thème beaucoup plus classique de la polémique antilatine : les Latins ont une doctrine erronée de l'Esprit – et le hiéromnèmon commence déjà à la réfuter en quelques phrases (l. 622-641) –, c'est pourquoi Dieu se détourne d'eux. En revendiquant l'enseignement de la double procession de l'Esprit, les Latins rabaissent l'hypostase de l'Esprit et commettent le seul péché que le Christ lui-même a désigné comme impardonnable[259], le blasphème contre l'Esprit (l. 677-681). Une seule phrase permet de justifier au niveau théologique tous les constats faits auparavant par le hiéromnèmon quant à l'absence de signes divins chez les Latins : « Comment en effet se pourrait-il que la puissance du divin Esprit agisse chez eux alors qu'il est blasphémé par eux ? » (l. 709-711).

Même s'il n'est pas exempt de faiblesses, le discours d'Agallianos autour de l'absence de signes divins dans l'Église latine est tout à fait cohérent. Cette approche, à première vue surprenante pour un texte polémique, rejoint finalement la mise en cause traditionnelle de la théologie latine, puisqu'elle fait apparaître que l'erreur majeure des Latins réside dans leur mauvaise doctrine de la procession de l'Esprit. Le lien entre les thèmes de la sainteté, des miracles, de la grâce divine d'une part et celui des dangers de l'Union d'autre part devient clair : s'ils s'unissent aux Latins, les orthodoxes risquent de perdre la grâce de l'Esprit qui est encore sur eux. L'habileté d'Agallianos consiste à illustrer son propos d'exemples simples appartenant au vécu religieux quotidien. À l'issue de ces développements sur les manifestations divines, Agallianos conclut à l'échec – prévisible – de l'Union de Florence (l. 744-750) : ainsi se clôt la première

258. Voir De Halleux, Problèmes de méthode, p. 289-292.

259. Cf. Mt 12, 31-32 et Mc 3, 28-29 : ces citations sont très courantes dans la littérature antiunioniste.

partie du discours, centrée sur la polémique antiunioniste. Le thème de la sainteté se retrouve cependant dans la seconde partie du *Dialogue*, proprement antilatine, avec une argumentation beaucoup plus offensive : alors que le hiéromnèmon constatait auparavant l'absence de saints latins, il dénonce cette fois la perversion de ceux qui sont réputés tels, inversant totalement le schéma du récit hagiographique.

Une diatribe contre François d'Assise

À l'assertion répétée du hiéromnèmon quant à l'absence de signes divins en Occident, le moine objecte qu'il a entendu parler de saints latins, en particulier François et Dominique (l. 781-783). Il obtient un peu plus loin une réponse (l. 821-850) qui consiste en une double dénégation de la sainteté de ces deux Latins. En premier lieu, le hiéromnèmon répète qu'aucun signe surnaturel n'a distingué ces hommes – affirmation évidemment fausse en ce qui concerne au moins François –, de sorte que leur canonisation résulte d'une décision humaine et non divine : aux yeux d'Agallianos, la proclamation de leur sainteté par le pape n'a aucune valeur. Le second argument porte sur la vie de François, relatée dans une anecdote soi-disant instructive. Il s'agit d'un récit visant à discréditer la figure de François d'Assise, en prétendant que celui-ci était « un individu dépravé et follement orgueilleux, ivrogne et glouton » et qu'il avait été l'amant de Claire d'Assise (l. 842-844).

Cette dernière accusation, qui implique une relation intime entre François et Claire, n'est attestée dans aucune source médiévale, ni latine ni grecque. On ne connaît aucune version grecque de la vie de François ou de Claire, ni aucun autre récit dû à un auteur byzantin qui fasse mention d'eux, en bien ou en mal. Dans les sources latines d'autre part, il n'existe aucune « légende noire » de François. Un recueil très complet des sources le concernant édité tout récemment ne mentionne que des textes de type hagiographique ou historique, mais rien semble-t-il qui ait pu venir ternir l'image du personnage[260]. Ce fait tient certainement à la canonisation très rapide de François : mort le 3 octobre 1226, il a été canonisé par le pape Grégoire IX dès le 16 juillet 1228, de sorte que tous les récits postérieurs à cette date le présentent avec le respect dû à un saint.

Même si toutes les sources connues sont à la gloire de François, les autres accusations colportées par Agallianos trouvent peut-être un écho dans les textes hagiographiques eux-mêmes. Le spécialiste de François qu'est Jacques Dalarun souligne le caractère troublant d'un passage de la *Vie du bienheureux François*

260. Voir Dalarun, *François d'Assise. Écrits*. Ces deux volumes contiennent un grand nombre de textes hagiographiques et de chroniques ; une brève présentation des sources qui ne sont pas incluses dans l'ouvrage se trouve à la fin du second volume sous le titre « Petit dictionnaire des sources franciscaines » (*ibid.*, p. 3325-3390).

par Thomas de Celano[261]. L'hagiographe décrit en effet la jeunesse du saint comme une période de dépravations en tous genres : « Dès la toute première année de son existence, il fut élevé sans frein par ses parents, selon la vanité du siècle ; après avoir imité longtemps leur vie misérable et leurs mœurs, il devint lui-même encore plus vain et plus débridé[262]. » Thomas de Celano raconte ensuite le rôle de premier plan joué par le riche François dans les débordements auxquels se livraient les bandes de jeunes gens d'Assise, pour finir par ces mots, juste avant le récit de sa conversion : « Alors donc que cet homme bouillonnait encore d'une ardeur juvénile dans les péchés, que son âge instable le poussait de façon débridée à satisfaire les droits de la jeunesse et que, ne sachant s'adoucir, il était sous l'emprise du venin de l'antique serpent[263]. » Comme le rappelle Jacques Dalarun, cette description de la jeunesse licencieuse du saint est calquée sur le modèle littéraire des *Confessions* d'Augustin, bien connu en Occident : le contraste n'en est que plus saisissant entre une phase de jouissance immodérée et le choix ultérieur d'un ascétisme rigoureux. Les vices imputés à François dans sa jeunesse par Thomas de Celano ne sont pas exactement les mêmes que ceux que cite Agallianos, à savoir la luxure, l'orgueil et la gourmandise, mais ils sont de même nature et se résument à une intempérance générale.

Précisons maintenant le contexte dans lequel s'inscrit cette violente critique de François d'Assise. Agallianos ne la reprend pas à son compte, mais la place dans la bouche d'un dominicain qui serait venu dans le monastère franciscain de Galata faire l'éloge de François le jour de sa fête. Il existait en effet un couvent franciscain et un couvent dominicain à Péra, au moins à partir du début du XIVe siècle[264]. L'usage selon lequel les dominicains venaient dans le monastère franciscain faire l'éloge de François le jour de sa fête – et réciproquement les franciscains lors de la fête de Dominique – n'est pas attesté par d'autres sources ; mais les statuts des chapitres généraux des dominicains font état, pour le XIIIe siècle au moins, d'initiatives en vue de la coopération entre les deux

261. Je remercie M. Jacques Dalarun d'avoir bien voulu me confirmer que l'histoire relatée par Agallianos doit être inspirée de ce texte. Voir J. Dalarun, *François d'Assise : un passage. Femmes et féminité dans les écrits et les légendes franciscaines*, Arles 1997, p. 122-133. Ce texte de Thomas de Celano figure en traduction française dans Dalarun, *François d'Assise. Écrits*, p. 457-657 ; il est précédé d'une introduction permettant de situer le texte dans la tradition hagiographique concernant François : voir *ibid.*, p. 429-456. Il serait hors de propos de reprendre ici la question franciscaine : signalons seulement que cette *Vita prima* (1 C) de Thomas de Celano, qui date très probablement de 1229, est la première *Vie* de François rédigée par l'auteur sur commande du pape ; elle a ensuite fait l'objet de diverses réécritures par son auteur lui-même pour en expurger les passages délicats.

262. *Ibid.*, p. 461 (trad. J. Dalarun).

263. *Ibid.*, p. 465 (trad. J. Dalarun).

264. Voir Gadrat, Couvents latins, p. 93-99. Sur la présence dominicaine à Péra, voir aussi Delacroix-Besnier, *Dominicains* ; sur la présence franciscaine, voir *infra* n. 284 et 285.

ordres[265]. On sait aussi que, à la suite de la bulle du pape de 1229 ordonnant que la fête de François soit universellement célébrée, les dominicains ont commencé à rédiger des *Vies* de François dont ils se servaient pour composer le sermon proféré ce jour-là[266] : or certaines de ces *Vies*, qui s'inspirent justement de la *Vita prima* de Thomas de Celano, donnent parfois une image peu flatteuse du saint, tout du moins, encore une fois, de sa jeunesse[267].

La rivalité entre franciscains et dominicains à la fin du Moyen Âge est bien connue, et Agallianos a beau jeu de mettre l'accent sur les dissensions qui opposent entre eux les chrétiens latins que sont les frères mendiants. Mais ce n'est pas la seule raison pour laquelle il reprend avec délectation les propos imputés au dominicain : les frères prêcheurs étaient particulièrement jaloux des stigmates reçus par François[268], et ce thème trouve évidemment des échos chez notre auteur, si préoccupé de signes divins. Or, malgré les apparences, l'affaire des stigmates n'est pas absente du récit à charge du dominicain contre François tel qu'il est relaté par le hiéromnèmon. Dans le *Dialogue*, Claire impute l'assassinat de François à des séraphins, alors même que dans la *Vie* de Thomas de Celano, François, juste avant de recevoir les stigmates, a la vision d'un séraphin crucifié[269]. Il est tout à fait inhabituel qu'un auteur byzantin parle de séraphins en dehors d'un contexte mystique ou théologique : l'emploi de ce terme dans cette histoire oriente assurément vers une réminiscence de la *Vie* de François[270]. Si la référence aux séraphins cache en fait une allusion aux stigmates de François, rien d'étonnant à ce que le hiéromnèmon insiste sur le caractère aberrant et fort peu crédible de cette histoire (l. 845).

Ajoutons un dernier extrait de Thomas de Celano qui pourrait correspondre à une autre notation d'Agallianos : « Tel est le misérable apprentissage auquel cet homme qu'aujourd'hui nous vénérons comme un saint – car il est vraiment saint – s'occupait dès l'enfance[271]. » Si l'on omet la parenthèse de cette phrase, qui affirme la sainteté de François comme un fait incontesté, on retrouve le

265. Voir *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*. I, *Ab anno 1220 usque ad annum 1303*, éd. B. Reichert, Rome 1898 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica 3), notamment p. 5[16-20] et p. 9[16-20].

266. Voir D. C. Trembinski, Non alter Christus: early dominican lives of Saint Francis, *Franciscan Studies* 63, 2005, p. 69-105, ici p. 71-72.

267. Voir *ibid.*, p. 73 à propos de la *Vie* due à Barthélemy de Trente.

268. Voir *ibid.*, p. 85-95 ; voir aussi A. Vauchez, Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 80, 1968, p. 595-625, ici p. 608-612.

269. Dalarun, *François d'Assise. Écrits*, p. 584-585.

270. Signalons un autre exemple d'emprunt probable à une source latine : Claire est nommée « sainte Claire » (τῇ σάντᾳ Κέρᾳ) ; comme Agallianos ne cherche certainement pas à la qualifier de sainte, il faut sans doute supposer qu'il ne comprend pas la signification de σάντᾳ et reprend ici une expression latine toute faite.

271. *Ibid.*, p. 463 (trad. J. Dalarun).

hiatus dont témoigne le *Dialogue* (l. 841) entre une vie dépravée et une vénération en tant que saint qui peut paraître indue. Puisant à une tradition orale qui inclut des éléments de la *Vita prima* de Thomas de Celano, Agallianos a certainement rajouté des éléments à charge contre François afin d'élaborer un récit en tout point contraire à une vie de saint. Il opère en effet ici un renversement complet du modèle hagiographique pour conclure à l'imposture des saints occidentaux, à l'image de l'ensemble des chrétiens latins (l. 849-850).

La virulence de l'attaque d'Agallianos contre François d'Assise n'est pas due au hasard, car François est justement le saint latin le plus apprécié en Orient. Cette vénération est attestée notamment par sa représentation dans certaines églises orthodoxes des régions sous domination latine : en Crète par exemple, on compte au moins quatre églises des XIV^e^-XV^e^ siècles dans lesquelles il côtoie les saints orthodoxes sur les fresques byzantines[272]. Plus encore, en Crète toujours, il a été envisagé que son culte soit célébré par le clergé grec, ainsi que l'a étudié Freddy Thiriet[273] : il existe en effet une bulle du pape Jean XXIII[274] datée d'avril 1414 qui autorise la célébration d'un office selon le rite grec le jour de la fête de François, le 4 octobre, en l'église Saint-François de Candie[275]. Cette initiative due à un franciscain de Crète, Marco Sclavo, fut aussitôt désavouée par les autorités vénitiennes, inquiètes d'une telle confusion confessionnelle[276], si bien qu'elle ne fut jamais mise en œuvre ; elle montre cependant le type de rapprochements qui pouvaient s'opérer entre franciscains et Byzantins autour de la dévotion à François.

L'enquête d'Anna Gaspari sur les mentions de François d'Assise dans les manuscrits grecs copiés en Italie du Sud va dans le même sens. L'auteur recense neuf manuscrits liturgiques des XIV^e^-XVI^e^ siècles dans lesquels il est fait mémoire de François en date du 4 octobre, à côté de Hiérothée, le saint orthodoxe fêté

272. Voir M. Vassilakis-Mavrakakis, Western influences on the fourteenth century art of Crete, *JÖB* 32/5, 1982, p. 300-311, ici p. 304 et p. 308 n. 21 ; K. Lassithiotakès, Ὁ ἅγιος Φραγκίσκος καί ἡ Κρήτη, dans *Πεπραγμένα τοῦ Δ΄ Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου (Ἡράκλειο, 29 Αὐγούστου-3 Σεπτεμβρίου 1976)*. Τόμος Β΄, *Βυζαντινοί καί μέσοι χρόνοι*, Athènes 1981, p. 146-154. Dans l'église de Kritsa, qui date du XIV^e^ siècle, François est représenté en pied et porte les stigmates au côté et sur la main gauche ; dans l'église de Sampa, de la fin du XIV^e^ ou du début du XV^e^ siècle, François est représenté en train de recevoir les stigmates envoyés par le séraphin.

273. Voir Thiriet, Zèle unioniste, p. 496-504 ; Delacroix-Besnier, *Dominicains,* p. 87-88.

274. L'antipape Jean XXIII (1410-1415) était le successeur du pape Alexandre V, élu par le concile de Pise en 1409 dans le contexte du Grand Schisme.

275. Voir *Acta pseudo pontificum Clementis VII (1378-1394), Benedicti XIII (1394-1417), Alexandri V (1409-1410), Johannis XXIII (1406-1415)*, éd. A. Tăutu, Rome 1971, p. 234-235, n° 179. Un passage de cette bulle souligne la dévotion des orthodoxes à l'égard de François : *quod Graeci et alii singuli de natione graeca illarum partium, zelo devotionis accensi, quem ad beatum Franciscum gerere comprobantur*. Il ne faut pas exagérer la portée de cette mention, car elle provient très certainement de la supplique du franciscain Marco Sclavo.

276. Voir les documents édités par Thiriet, Zèle unioniste, p. 502-504.

ce jour-là[277]. Elle présente surtout l'acolouthie composée en grec en l'honneur de François et contenue dans le *Galat.* 4, manuscrit appartenant à l'église paroissiale de Maria Santissima Assunta, dans la petite ville de Galàtone, au sud des Pouilles[278]. Cet office liturgique dédié à François n'est pas conservé intégralement, car le manuscrit est mutilé. D'après l'écriture, l'ouvrage a dû être copié au XIV^e^ ou au XV^e^ siècle[279] ; Anna Gaspari formule plusieurs hypothèses quant à l'auteur du texte, qui pourrait être un franciscain de langue grecque ou, plus probablement, un protopapas de Galàtone. Toujours selon l'auteur, le contexte des années qui suivent le concile de Florence pourrait avoir été propice à la composition d'une telle acolouthie, susceptible de favoriser le rapprochement entre les Églises autour d'un saint qui pouvait être vénéré par les deux communautés[280]. En Italie méridionale comme en Crète, François d'Assise était en effet un saint souvent représenté dans les églises orthodoxes[281].

Agallianos pouvait certes ignorer ces marques d'intérêt pour François d'Assise de la part d'orthodoxes vivant dans des régions excentrées par rapport à Constantinople. Il ne faut cependant pas sous-estimer les relations qu'entretenaient les Crétois avec la capitale byzantine : justement à l'occasion de la conclusion de l'Union de Florence, les liens entre le clergé crétois et les autorités religieuses de Constantinople se resserrent, tant dans le camp des fidèles du patriarche uni que dans celui des antiunionistes[282]. Par ailleurs, on possède certaines informations concernant la présence franciscaine à Constantinople. Durant la période de l'Empire latin de Constantinople (1204-1261), à partir de 1220, la mission franciscaine en Romanie a commencé à se développer. On ne sait pas de façon certaine si les franciscains possédaient alors un couvent à Constantinople, mais des fouilles archéologiques ont permis de faire apparaître un cycle de fresques de la première moitié du XIII^e^ siècle illustrant la vie de

277. Voir Gaspari, Francesco d'Assisi, p. 155-157.

278. Sur cette acolouthie, outre l'article déjà cité d'Anna Gaspari, voir son étude récente qui contient une édition critique du texte : A. Gaspari, *Ricco sposo della povertà. Ufficio liturgico italogreco per Francesco d'Assisi. Edizione critica, traduzione e commento*, Rome 2010. À partir de cette édition critique, une traduction française de l'acolouthie a été incluse dans Dalarun, *François d'Assise. Écrits*, p. 3163-3170 (Témoignage n° 48). D'autres éditions de ce texte existaient déjà, notamment celle de Danieli, *Rito greco a Galatone*.

279. Selon Francesco Danieli, l'écriture daterait plutôt de la fin du XV^e^ siècle ou du tout début du XVI^e^ siècle : voir *ibid.*, p. 41.

280. Voir Gaspari, Francesco d'Assisi, p. 166-177.

281. Voir Danieli, *Rito greco a Galatone*, p. 99-100. On trouvera deux autres exemples dans M. Mersch et U. Ritzerfeld, « Lateinisch-griechische » Begegnungen in Apulien. Zur Kunstpraxis der Mendikanten im Kontaktbereich zum orthodoxen Christentum, dans *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters*, éd. M. Mersch et U. Ritzerfeld, Berlin 2009, p. 219-284, ici p. 232.

282. Sur ce point, voir notamment Z. N. Tsirpanlis, *Τὸ κληροδότημα τοῦ καρδιναλίου Βησσαρίωνος γιὰ τοὺς φιλενωτικοὺς τῆς Κρήτης (1439-17^ος^ αἰ.)*, Thessalonique 1967.

François d'Assise dans une église située à l'extrémité est de l'aqueduc de Valens, qui porte aujourd'hui le nom de Kalenderhane Camii[283]. Les franciscains se sont ensuite installés à Galata, où leur présence est attestée à partir de 1292[284], et ils ont édifié un ensemble conventuel : il existait ainsi au XVe siècle à Péra une église dédiée à François[285] et une autre consacrée à Claire[286]. Leur influence s'accroît encore dans les années 1420, puisque les franciscains observants obtiennent eux aussi le droit de fonder un couvent dans Constantinople[287]. Bien que les contacts entre Byzantins et franciscains appparaissent moins nombreux que ceux que l'élite intellectuelle byzantine entretenait avec les dominicains, les habitants de Constantinople ne devaient pas être totalement ignorants de ce qui concernait la spiritualité franciscaine. Une figure aussi remarquable que celle de Jean Parastron au XIIIe siècle avait aussi pu marquer durablement les orthodoxes et les disposer assez favorablement à l'égard des franciscains[288].

Pour s'en prendre au saint latin par excellence qu'est François d'Assise, le hiéromnèmon abandonne le ton plutôt mesuré dont il usait auparavant. Il attaque l'Église latine dans sa dimension peut-être la plus dangereuse à ses yeux : les stigmates de François, archétype du signe envoyé par Dieu, qui semble présent en creux dans la première partie du *Dialogue* et de façon presque explicite dans la seconde. D'une certaine manière, on pourrait donc interpréter tous les développements d'Agallianos à propos de la sainteté et des signes divins comme une réfutation des marques éclatantes de la sainteté de François : la rivalité entre les Églises aboutit à une forme de surenchère autour des manifestions de la présence divine. De façon plus générale, Agallianos pouvait redouter aussi l'ascétisme et l'humilité des religieux latins appartenant aux ordres mendiants : leur austérité pouvait exercer sur une partie des orthodoxes une séduction tout à fait efficace. Sans doute parce qu'il ne peut le nier, Agallianos reconnaît la grande exigence dont font preuve les moines et religieux latins : « La rigueur de la vie monacale est respectée chez eux au plus haut point, comme nous l'entendons dire par beaucoup de gens, de même que le mode de vie ascétique, la pauvreté

283. Voir STRIKER-DOĞAN KUBAN, *Kalenderhane*, p. 16-17.

284. Voir GADRAT, Couvents latins, p. 94.

285. Voir MATTEUCCI, *Glorioso convento* ; ID., *Missione francescana*. L'auteur décrit l'intérieur de l'église et indique que le maître-autel était dédié aux stigmates de François (ID., *Glorioso convento*, p. 171) ; mais les sources directes qui l'attestent datent seulement du XVIIe siècle.

286. L'existence de cette église est attestée en 1456 : voir MATTEUCCI, *Missione francescana*, I, p. 229 ; voir aussi *Pierre Gilles. Itinéraires byzantins*, éd. J.-P. GRÉLOIS, Paris 2007, p. 126.

287. Voir GADRAT, Couvents latins, p. 98.

288. Sur Jean Parastron († 1275), voir *PLP*, no 21910. Ce « Constantinopolitain », ainsi que le qualifie Pachymérès, est sans doute né à Constantinople au temps de l'Empire latin ; entré dans l'ordre franciscain, il est devenu l'un des principaux artisans de l'Union de Lyon ; Pachymérès raconte qu'il assistait parfois à des liturgies orthodoxes et montrait un grand respect pour l'orthodoxie : voir PACHYMÉRÈS, *Relations historiques*, II, p. 474-477.

et d'autres grandes vertus » (l. 550-552)[289]. C'est même la seule qualité qu'Agallianos reconnaît aux Latins dans l'ensemble du *Dialogue*. Mais cette concession demeure sans conséquence, puisqu'il a été démontré par le hiéromnèmon que ces hommes vertueux n'étaient en aucun cas des saints, Dieu ne se manifestant pas en leur faveur.

Après avoir exalté le martyre avec la figure de Mélétios, Agallianos met l'accent sur le miraculeux : se dessinent ainsi peu à peu les contours du sentiment religieux orthodoxe tel que le conçoit notre auteur. S'adressant à travers le moine à un public peu lettré, le hiéromnèmon présente les signes divins comme des garanties tangibles d'orthodoxie, susceptibles de fournir un critère simple pour savoir si un saint ou une communauté de fidèles reçoivent l'assentiment de Dieu. Dans la démonstration d'Agallianos, le surnaturel se trouve intimement lié à la doctrine : la présence du premier n'est que la manifestation de la droiture de la seconde. Ainsi la façon de procéder de l'auteur apparaît plus habile qu'originale : il part de l'expérience sensible de son lecteur potentiel pour l'amener malgré lui jusqu'à la polémique antilatine traditionnelle, fondée sur des arguments théologiques plus abstraits. L'art d'Agallianos consiste à insérer incidemment un court développement palamite ou une brève attaque contre le purgatoire sans jamais briser le rythme du dialogue. Il fait œuvre pédagogique et révèle ainsi tout un pan du vécu religieux des fidèles : ces aspects ne sont pas les moins importants pour comprendre les enjeux pour le Byzantin moyen d'un éventuel rapprochement avec les Latins.

289. Voir à ce propos l'éloge fait aussi par Georges Scholarios des moines et religieux latins qu'il a eu l'occasion de côtoyer durant son séjour à Florence, éloge d'autant plus intéressant qu'il se trouve dans un texte polémique contre l'Union de Florence datant de 1445, le *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit* : Scholarios, *Œuvres complètes*, II, p. 257[28-32].

Chapitre 6 : Une identité orthodoxe ?

Le *Dialogue* est tout entier parsemé de réflexions sur la juste définition de l'orthodoxie, comprise comme la pensée du vrai chrétien. Cette conception de la foi authentique inclut bien sûr la doctrine théologique, mais elle la dépasse pour englober l'ensemble des croyances religieuses, c'est-à-dire tout ce qui touche au surnaturel, ainsi qu'on l'a vu dans le chapitre précédent. En passant au crible ces divers aspects de la piété, Agallianos démontre que, sur chaque point, il est amené à ranger les Latins du côté des mauvais chrétiens. Mais cette stigmatisation du Latin n'est-elle pas une construction quelque peu artificielle ? Les questions du moine fournissent à maintes reprises un contrepoint aux affirmations du hiéromnèmon ; ce dernier en profite certes pour confirmer ses propos, mais cette discussion contradictoire, voulue par l'auteur, est malgré tout révélatrice des difficultés que rencontre le propagandiste antilatin pour imposer son point de vue. De par les faiblesses argumentatives qu'il laisse entrevoir, ce texte invite à examiner de façon approfondie l'opposition systématiquement érigée entre orthodoxes d'une part et Latins et unionistes d'autre part.

La foi face à l'hérésie

Le hiéromnèmon passe en revue les différences religieuses qui séparent les Latins des Byzantins afin de dénoncer dans toutes ses dimensions la dangerosité de la pensée occidentale. Chacune des déviances latines par rapport à la norme byzantine vient alimenter un portrait à charge du chrétien romain. L'enjeu tient à la catégorie dans laquelle ce dernier doit être rangé : est-il seulement schismatique ou s'exclut-il complètement de l'Église, comme les hérétiques ?

Les aspects strictement doctrinaux ne constituent pas l'essentiel de la matière du *Dialogue*[290], mais on retrouve au fil du texte les différents points discutés lors du concile de Florence : la primauté du pape évoquée par le biais des concessions de Michel VIII lors de l'Union de Lyon, le purgatoire et la béatitude des saints avec les cas d'incorruptibilité corporelle. La question de la procession de l'Esprit n'a pas été vraiment abordée dans la première partie du texte, sinon par l'allusion au blasphème que les Latins émettent contre l'Esprit saint. Or c'est bien dans le *Filioque* que réside le conflit doctrinal le plus profond entre Latins et Byzantins. Sur cette question, le hiéromnèmon finit, sur les instances

290. Au contraire, dans son traité rédigé à la fin des années 1440 en réponse à celui de Jean Argyropoulos qui prenait la défense du décret de Florence, Agallianos fait montre de ses connaissances théologiques et contredit point par point son adversaire sur la question de la procession de l'Esprit. Il est évident qu'Agallianos était capable de soutenir une joute intellectuelle, et c'est donc volontairement qu'il accorde dans le *Dialogue* une place très réduite à la théologie. Le traité d'Argyropoulos et la réfutation d'Agallianos ont été édités par Lampros, *Ἀργυροπούλεια*, p. 107-128 et 234-303.

du moine, par développer son propos en confrontant les deux conceptions de la procession de l'Esprit, présentées comme absolument contradictoires (l. 889-925).

Agallianos reprend les éléments de base de la controverse à l'aide d'une série d'affirmations antithétiques. Selon les orthodoxes[291], parmi les trois hypostases de la Trinité, seul le Père possède l'attribut de la causalité, en ce qu'il est la cause (αἰτία) ou le principe (ἀρχή) de l'existence des deux autres hypostases, le Fils et l'Esprit ; de cette manière le Père est l'unique source (πηγή) de divinité, et le Fils et l'Esprit sont placés sur un pied d'égalité quant à leur origine. Les orthodoxes reprochent aux Latins de considérer le Fils lui aussi comme une cause de l'Esprit : cette doctrine déséquilibre les relations entre les personnes de la Trinité, puisqu'elle implique d'une part deux sources de divinité, le Père et le Fils, et qu'elle introduit d'autre part une distinction entre le Fils et l'Esprit sur le plan de l'existence, le Fils étant à la fois causé – par le Père – et cause – de l'Esprit –, tandis que l'Esprit est seulement causé. Ce point de départ de la divergence doctrinale est exposé dans les trois premières propositions contradictoires du hiéromnèmon et repris ensuite, avec quelques répétitions, dans toutes les propositions qui traitent du problème de la « cause ». Cette argumentation est tout à fait traditionnelle et reprend celle qui avait déjà été avancée par Photios[292].

Le débat entre Grecs et Latins se complexifie lorsqu'on examine la question de la procession de l'Esprit non plus sur le plan des relations à l'intérieur de la Trinité, mais au niveau de l'économie du salut. Pour sauver les hommes, le Père leur a envoyé le Fils et l'Esprit : or le Père et le Fils ont ici un rôle conjoint, puisqu'ils participent tous deux à l'envoi de l'Esprit dans le monde ; c'est en ce sens uniquement que certains orthodoxes admettent la formule selon laquelle l'Esprit provient « du Père par le Fils » (ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ). Cette idée est exprimée dans le texte à l'aide d'une citation de Jean Damascène (l. 900-901). Selon le vocabulaire auquel ils ont recours, les théologiens se situent sur l'un ou l'autre plan : lorsqu'ils emploient le verbe ἐκπορεύω par exemple, traduit en latin de manière inexacte par *procedere*, les orthodoxes se réfèrent aux relations intertrinitaires. Ce n'est que sur l'autre registre, celui de la « mission » de l'Esprit, qu'une discussion avec les Latins peut s'engager. Cependant Agallianos, contrairement à d'autres Byzantins comme Grégoire de Chypre, récuse ici les termes προβάλλειν et προβολεύς, « émettre » et « émetteur », en les considérant comme des vocables eux aussi impropres à désigner l'envoi de l'Esprit par le Père à travers le Fils[293] (l. 898 et l. 906).

291. Pour un résumé de la controverse sur le *Filioque*, voir Pelikan, *Esprit du christianisme oriental*, p. 197-213, et Meyendorff-Papadakis, *Orient chrétien*, p. 274-288 ; pour une analyse approfondie, voir P. Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin 2002, avec la bibliographie antérieure.

292. Voir en dernier lieu Kolbaba, *Inventing Latin heretics*, p. 97-99 et 111-114.

293. Sur la doctrine de Grégoire de Chypre, voir A. Papadakis, *Crisis in Byzantium. The* Filioque *controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, Crestwood (NY) 1997², p. 95-97.

Tout un arsenal de citations est mis au service de cette controverse. L'exégèse biblique tout d'abord a été utilisée à l'appui de l'une et l'autre doctrine. Agallianos cite les paroles du Christ dans l'évangile de Jean (l. 920) qui correspondent le mieux à l'interprétation orthodoxe : « Quand viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité, qui provient du Père, il me rendra témoignage » (Jn 15, 26). L'idée de la procession de l'Esprit du Père et de son envoi par le Fils se fonde sur cette parole scripturaire. En s'appuyant sur une référence parée d'une telle autorité, Agallianos a beau jeu d'accuser les Latins de vouloir définir la doctrine mieux que le Christ lui-même (l. 920-925). Il reste que l'Écriture contient des passages plus ambigus : dans la citation que faisait le hiéromnèmon de l'épître de Paul aux Romains, en Rm 8, 9-13 (l. 595-600), le moine croyait voir un argument en faveur de la double procession de l'Esprit (l. 622-624). Bien d'autres passages du Nouveau Testament étaient interprétés par les Latins et les unionistes byzantins dans ce sens, parce qu'ils mettent en valeur la relation entre l'Esprit et le Fils (voir notamment Jn 16, 14-15, Jn 20, 22 et Gal 4, 6).

Outre la Bible, les Pères de l'Église sont abondamment invoqués dans les écrits byzantins contre le *Filioque*. Agallianos donne à son tour un assez grand nombre de citations, d'abord contre ceux qui portent atteinte à la droite doctrine transmise par les apôtres et les conciles (l. 862-872), ensuite contre la doctrine latine de la procession de l'Esprit (l. 889-916 et 976-977). Ces citations ne sont pas originales, elles se retrouvent pour la plupart dans les autres écrits polémiques contre les Latins. Les études sur ce type d'usage des citations sont encore rares : on sait, comme l'a montré Bernard Meunier à propos de Cyrille d'Alexandrie, que les auteurs byzantins, en particulier les antiunionistes, travaillaient le plus souvent à partir de florilèges, et non sur les traités intégraux des Pères[294]. La citation de Cyrille faite par Agallianos (l. 896-897)[295] confirme tout à fait l'analyse menée par Bernard Meunier : ce passage est en effet repris au XIV^e^ siècle par Grégoire Palamas dans son second discours sur la procession du Saint-Esprit[296], puis il figure dans un des discours de

294. Voir MEUNIER, Cyrille d'Alexandrie, p. 147-174. Sur les florilèges utilisés lors du concile de Florence, voir A. ALEXAKIS, The Greek patristic *Testimonia* presented at the Council of Florence (1439) in support of the *Filioque* reconsidered, *REB* 58, 2000, p. 149-165. Marc d'Éphèse est l'auteur d'un florilège hostile au *Filioque*, composé avant ou pendant le concile (voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 34-59) ; les unionistes ont recours de leur côté aux *Epigraphai* de Bekkos, remises à l'honneur par Bessarion : voir A. RIGO, La refutazione di Bessarione delle *Antepigraphai* di Gregorio Palamas, dans *Tradizioni patristiche nell'umanesimo*, éd. M. CORTESI et C. LEONARDI, Florence 2000, p. 283-294.

295. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Lucam* 11, 20, dans *Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften*, éd. J. REUSS, Berlin 1984, p. 126, 141$^{6-8}$.

296. GRÉGOIRE PALAMAS, *Συγγράμματα*. Τόμος Α΄, éd. B. BOBRINSKY [*et al.*], Thessalonique 1962, p. 106.

Marc d'Éphèse à Florence[297], se retrouve dans les œuvres polémiques de Georges Scholarios[298], est utilisé par Agallianos lui-même dans sa réfutation de Jean Argyropoulos[299] ; or ce même extrait du commentaire de l'évangile de Luc constitue l'une des trente-quatre citations cyrilliennes d'un florilège encore inédit contenu dans le *Parisinus gr.* 1261[300]. Une étude systématique des citations du *Dialogue* contre le *Filioque* aboutirait certainement à la même conclusion. Notons par ailleurs que ces florilèges devaient eux-mêmes constituer des répertoires qui n'étaient pas nécessairement consultés par les auteurs durant leur travail de rédaction : la citation de Cyrille est en effet donnée de manière approximative par Agallianos, donc probablement de mémoire.

L'argumentation du hiéromnèmon, étayée par plusieurs autorités, vise à montrer que, par la doctrine du *Filioque*, les Latins tombent dans l'hérésie. Cette accusation, qui n'était encore qu'implicite dans la première partie du texte[301], est ici tout à fait précise (l. 927-936). Selon le hiéromnèmon, la doctrine de la double procession de l'Esprit entraîne les Latins vers deux hérésies inverses : s'ils réaffirment l'unicité du principe de divinité au sein de la Trinité, ils sont amenés à considérer le Père et le Fils comme une seule entité et nient alors l'existence de deux hypostases distinctes (l. 929-932) ; comme le note Agallianos, cette conception judaïsante de la Trinité se rapproche de l'hérésie sabellienne, qui n'admet pas l'existence de trois personnes distinctes, mais seulement trois modalités d'un seul principe divin[302]. Si d'autre part les Latins défendent le *Filioque* tout en proclamant l'existence des deux hypostases distinctes du Père et du Fils, alors le Fils devient source de divinité comme le Père (l. 932-934) ; or la reconnaissance de deux principes de divinité confine à l'arianisme ou même au polythéisme, impliquant l'existence de trois dieux hiérarchisés au sein de la Trinité[303]. Ce résumé des hérésies auxquelles tendent les pneumatomaques, les adversaires de l'Esprit, se trouve déjà dans l'ouvrage composé par Basile de Césarée au IVe siècle, *Sur le Saint-Esprit* : voulant réfuter à la fois les sabelliens et les partisans d'Eunome[304], Basile donnait une définition de la place de l'Esprit dans la Trinité, dans laquelle il soulignait à la fois la distinction des trois personnes et leur égale dignité découlant de leur commune nature

297. Gill, *Actes grecs*, p. 382[1-6].
298. Scholarios, *Œuvres complètes*, II, 39[8-9] ; *ibid.*, II, p. 446[21-22].
299. Lampros, Ἀργυροπούλεια, p. 271[18-20].
300. Voir Meunier, Cyrille d'Alexandrie, p. 159, nº 24 ; sur ce florilège, voir *ibid.*, p. 156-159.
301. Les termes formés sur αἱρεσ- ou αἱρετ- qui apparaissent dans la première partie du texte ne concernent pas directement les Latins : l. 169, 175, 193, 212 ; il y a une exception l. 460.
302. Voir M. Simonetti, Sabellius, Sabelliens, dans *DECA*, II, Paris 1990, p. 2205-2206.
303. Voir Id., Arius, Arianisme, dans *DECA*, I, Paris 1990, p. 238-244.
304. Voir Id., Eunomius de Cyzique, dans *DECA*, I, Paris 1990, p. 909 ; adeptes d'un arianisme radical, les partisans d'Eunome étaient appelés Eunomiens ou pneumatomaques.

divine[305]. De la même façon, Grégoire de Nazianze, cité plus haut dans le texte (l. 870-872), répondait lui aussi aux objections d'Eunome quant à la nature de l'Esprit et à ses relations avec les autres personnes de la Trinité[306]. Le propos théologique d'Agallianos n'est donc pas du tout original et ne tient pas compte des subtilités de la doctrine latine, enrichie après l'époque patristique de toute la réflexion scolastique : d'ailleurs, l'auteur ne s'y attarde pas, évitant le plus possible ces développements trop abstraits.

Il ne cherche en réalité qu'à justifier le rejet des Latins, or quel meilleur moyen pour les exclure que de les déclarer hérétiques[307] ? Agallianos a cependant l'intelligence de ne pas faire apparaître le moine comme plus niais qu'il ne serait plausible. Celui-ci tente en effet de résister aux raisonnements réducteurs du hiéromnèmon, indice remarquable, sans doute, de l'état d'esprit général à l'égard des Latins en ce début des années 1440. Il s'insurge une première fois contre l'assimilation hâtive qu'opère le hiéromnèmon en rapprochant les Latins des Arméniens et autres hérétiques (l. 860-861). Notons que le moine va jusqu'à considérer le hiéromnèmon comme coupable de se laisser aller à exprimer une telle pensée : le fait qu'il qualifie aussitôt ses paroles de « péché » semble bien révéler qu'on a affaire à un tabou. Le moine revient une seconde fois à la charge en essayant d'exonérer les Latins de l'accusation d'hérésie et en questionnant à nouveau la pertinence d'une telle assimilation (l. 875-877). Naturellement, Agallianos fait en sorte que le hiéromnèmon ait le dessus dans cette courte joute : celui-ci emporte l'adhésion de son interlocuteur car il se montre capable de prouver tant la fausseté de la doctrine des Latins, comme on l'a vu, que la réalité de leur exclusion de l'Église.

Selon le hiéromnèmon, c'est par un concile que le *Filioque* et les tenants de cette doctrine auraient été anathématisés (l. 947-970). Il se réfère ici au concile tenu à Constantinople pour réhabiliter le patriarche Photios en 879-880, sous le règne de l'empereur Basile Ier[308]. Cette rencontre entre les évêques orthodoxes et les légats du pape Jean VIII est considérée par les Byzantins

305. Voir Basile de Césarée, *Sur le Saint Esprit*, éd. et trad. B. Pruche, Paris 1968² (SC 17bis), p. 392-415 (chapitres 17 et 18).

306. Voir le cinquième discours théologique de Grégoire de Nazianze, *Du Saint-Esprit*, ou *Discours 31* : Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31*, p. 276-343, en particulier p. 338²⁻³-339.

307. Hérétiques plutôt que schismatiques, car une réconciliation est toujours possible avec les seconds. Déclarer les Latins hérétiques signifie qu'on les exclut parce qu'un élément au moins de leur profession de foi est considéré comme rédhibitoire. Voir Kolbaba, *Byzantine lists*, p. 89-93.

308. Sur ce concile, voir *Regestes*, II-III, p. 146-147, n° 552 ; voir aussi Jugie, Actes du synode photien, p. 89-99 ; Grumel, Décret du synode photien, p. 357-372 ; Dvornik, *Schisme de Photius*, p. 230-283, 537-539 et 544-548 ; Dagron, L'Église et l'État, p. 179-183 ; H. Chadwick, *East and West. The making of a rift in the Church from apostolic times until the council of Florence*, Oxford 2003, p. 175-181.

comme le huitième concile œcuménique[309], mais aux yeux des Latins, c'est le concile précédent, celui de 869-870 contre Photios, qui est œcuménique[310]. Il ne s'agit donc pas d'un concile reconnu par l'ensemble de l'Église, au même titre que les sept premiers conciles œcuméniques : il ne l'est que par l'Église orthodoxe. Agallianos cite un passage des actes de ce concile, en le plaçant par erreur lors de la sixième session alors que, selon l'édition de Mansi, il s'agit de la septième[311] : l'avertissement solennel donné par les membres du concile à ceux qui envisageraient de modifier le texte du symbole de la foi se rapproche de l'interdit du concile d'Éphèse à l'égard de tout changement au *Credo*[312]. Il semble que, conformément à l'interprétation d'Agallianos, mais aussi des autres antiunionistes qui se réfèrent à ce passage dans leurs écrits polémiques[313], cette règle de foi édictée par les Pères conciliaires en 879-880 vise très précisément l'addition du *Filioque* au *Credo* dénoncée alors par Photios[314]. L'argument du hiéromnèmon concernant une condamnation en concile du *Filioque* ne serait donc pas infondé.

Ce passage des actes du huitième concile n'est exploité dans la polémique antilatine que depuis le XIVe siècle. Au temps de l'Union de Lyon, les décisions de ce concile étaient certes connues, tout comme les actes de cette sixième session, auxquels il est fait allusion dans la *Réponse* du patriarche Joseph en 1273[315]. Mais comme ce concile avait sanctionné la réconciliation de Photios

309. Voir le jugement en ce sens du canoniste Théodore Balsamon au XIIe siècle, cité par DAGRON, L'Église et l'État, p. 183 n. 105. Mais cette œcuménicité n'est pas toujours affirmée : c'est ainsi que Scholarios se réfère lui aussi à ce concile et cite le même passage qu'Agallianos avec la même intention polémique (SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, II, p. 232), mais il qualifie cette réunion d'évêques de simple « concile » (σύνοδος συναθροισθεῖσα, *ibid.*, l. 16 ; ταύτῃ δὲ τῇ συνόδῳ, *ibid.*, l. 20).

310. Sur ce concile, voir DAGRON, L'Église et l'État, p. 176-179.

311. L'authenticité des actes des sixième et septième sessions a été mise en doute, mais elle est acceptée par Francis Dvornik : voir DVORNIK, *Schisme de Photius*, p. 275-278 ; il ne semble pas que Bekkos ait disposé d'une autre version des actes du concile photien, comme l'avait supposé précédemment Vitalien Laurent : cette question a été éclaircie dans LAURENT-DARROUZÈS, *Dossier grec*, p. 45-52, 67-68 et 370-374. La citation que fait Agallianos du concile photien se trouve dans MANSI, 17 A, col. 520E-521A.

312. Voir *Acta conciliorum oecumenicorum. Concilium universale Ephesenum anno 431*, éd. E. SCHWARTZ, Berlin 1929, I, I, 7, p. 105^{20-22} : Τούτων τοίνυν ἀναγνωσθέντων, ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προφέρειν ἢ γοῦν συγγράφειν ἢ συντιθέναι παρὰ τὴν ὁρισθεῖσαν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν τῇ Νικαέων συναχθέντων σὺν ἁγίῳ πνεύματι. Mais il n'est pas encore question ici d'addition, comme c'est le cas en revanche dans la citation du concile photien.

313. Voir MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes*, p. 113^{14-18} ; *ibid.*, p. 132^{23-27}. Voir aussi SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, II, p. 232^{24-36}.

314. Voir GRUMEL, Décret du synode photien, p. 359-365 ; DAGRON, L'Église et l'État, p. 182 et n. 99.

315. Voir LAURENT-DARROUZÈS, *Dossier grec*, p. 256 et 257^{26-27}. Comme chez Agallianos, la septième session est confondue avec la sixième.

avec l'Église romaine, il ne pouvait être interprété comme jetant l'anathème sur les Latins. Ainsi l'auteur du dialogue fictif entre le patriarche Michel d'Anchialos et l'empereur Manuel Ier Comnène, malgré son antilatinisme virulent, considère que les Latins n'ont pas été condamnés en concile[316]. Dans la seconde moitié du XIVe siècle, une tout autre lecture est faite de ces actes : Nil Kabasilas le premier en donne plusieurs longues citations, parmi lesquelles figure le passage cité par Agallianos[317] ; il en conclut que le *Filioque* a été rejeté par le huitième concile[318] et pose comme condition à la réunion des Églises son retrait du *Credo*. À sa suite, Nicolas Kabasilas estime que le huitième concile a déclaré l'addition « digne de l'anathème »[319]. Au début du XVe siècle, Syméon de Thessalonique invoque à son tour ce concile pour incriminer non plus seulement l'erreur doctrinale latine, mais les Latins eux-mêmes : lorsqu'il aborde l'hérésie latine dans son *Dialogue contre les hérésies*, il commence par affirmer que le huitième concile a jeté l'anathème sur ceux qui professent la double procession de l'Esprit[320]. Il y a donc une évolution graduelle de l'interprétation de ce texte : alors que ce concile semblait avoir permis avant tout le rétablissement de la communion avec les Latins, il devient aux yeux des théologiens byzantins des XIVe-XVe siècles le premier témoignage d'une condamnation officielle de la doctrine latine – voire des Latins eux-mêmes – par l'Église universelle.

La suite de l'argumentation du hiéromnèmon est beaucoup plus sujette à caution. La lettre du pape Jean VIII à Photios qui récuse « cet article par lequel sont arrivés les scandales au sein des Églises du Christ » (l. 965-966), c'est-à-dire

316. Pour le texte de ce *Dialogue*, voir *ibid.*, p. 346-375 ; les éditeurs expliquent en introduction pourquoi ils datent ce texte de la fin du XIIIe siècle : *ibid.*, p. 49-52. Sur l'idée que les Latins n'ont pas été anathématisés en concile, voir *ibid.*, p. 367^{30}-369^{2} ; sur l'interprétation donnée au concile de 879-880, voir *ibid.*, p. 370-375.

317. Voir *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae.* De processione Spiritus Sancti, éd. E. CANDAL, Cité du Vatican 1945, p. 382^{6-11} : Εἴ τις παρὰ τοῦτο τὸ ἱερὸν σύμβολον τολμήσει ἕτερον ἀναγράψασθαι ἢ ὑφελεῖν, καὶ ὅρον ὀνομάσαι ἀποθρασυνθείη, κατάκριτος καὶ πάσης χριστιανικῆς ὁμολογίας ἀπόβλητος· τὸ γὰρ ἀφαιρεῖν τι ἢ προστιθέναι, ἀτελῆ τὴν εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον Τριάδα μέχρι σήμερον ἀνέκαθεν κατιοῦσαν ὁμολογίαν ἡμῶν δείκνυσι, καὶ τῆς τε ἀποστολικῆς παραδόσεως καὶ τῆς τῶν Πατέρων διδασκαλίας καταγιγνώσκει. Les nombreuses variantes qui distinguent le texte de Nil de celui d'Agallianos, plus complet, interdisent de penser qu'Agallianos ait pu simplement copier Nil.

318. *Ibid.*, p. 384^{2-3} : οὕτω τῆς προσθήκης ἀπεληλαμένης παρὰ τῆς ἁγίας συνόδου.

319. Dans la préface que Nicolas Kabasilas a conçue pour le *Traité sur le Saint-Esprit* de son oncle Nil, il écrit : Ἐπὶ γὰρ βασιλείᾳ τοῦ Μακεδόνος, καὶ Φωτίου πατριάρχου, καὶ πάππα Ἰωάννου, οἰκουμενικῆς κατὰ τὴν Κωνσταντίνου πόλιν συγκροτηθείσης συνόδου, καὶ κοινῇ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος σκεψαμένης ἀνεφάνη, τὴν προσθήκην τῶν Λατίνων ἄτοπον εἶναι καὶ ἀναθέματος καὶ τῶν τοιούτων ἀξίαν (PG 149, p. 679). Je remercie Marie-Hélène Congourdeau de m'avoir signalé cette référence.

320. Voir SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Dialogue contre les hérésies*, dans PG 155, col. 33-176, ici col. 97D : […] ἡ σύνοδος αὕτη τοὺς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ θεῖον Πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι τολμῶντας λέγειν ἀναθέματι καθυπέβαλε.

à nouveau le *Filioque*, est un document apocryphe[321]. Elle apparaît pour la première fois dans des manuscrits du XIII^e^ siècle contenant des textes liés au rejet de l'Union de Lyon et pourrait donc avoir été fabriquée dans ces circonstances, alors que les polémistes byzantins recherchaient des textes conciliaires et patristiques susceptibles de renforcer leur position[322]. Elle est ensuite reprise par Nil Kabasilas et, à sa suite, par Scholarios et Agallianos[323]. Il n'en reste pas moins que ces deux autorités invoquées par le hiéromnèmon ont un poids symbolique considérable : cette démonstration de la condamnation des Latins par l'Église est d'autant plus efficace qu'elle arrive à la fin du *Dialogue*, après d'autres arguments qui pouvaient apparaître comme moins convaincants.

Agallianos dévoile dans cette seconde partie du *Dialogue* ses arguments décisifs contre la doctrine latine : au moine qui ignore que les Latins s'assimilent par leur enseignement à des hérétiques, le hiéromnèmon oppose des preuves, à la fois théologiques et ecclésiologiques, de ce que les Latins sont déjà à tous égards hors de l'Église. Ce type de discours est caractéristique de la période qui suit l'Union de Florence : c'est en effet dans les années 1440 que Marc d'Éphèse commence lui aussi à qualifier les Latins d'hérétiques[324], alors qu'il se contentait auparavant de les considérer comme schismatiques. Les déceptions liées au concile de Florence suscitent à Constantinople un regain d'antilatinisme : l'hostilité envers les Latins, qui ne pouvait guère s'exprimer dans le cadre de la préparation de l'Union, resurgit à partir de 1440 dans la littérature polémique sous la forme d'une condamnation radicale de la doctrine latine.

Une menace identitaire ?

À ce stade de l'étude, il faut s'interroger sur les raisons d'une position aussi extrême contre les Latins, alors qu'un refus inflexible de l'Union aurait pu suffire. Les conditions politiques des années 1440 jouent certes un rôle : l'empereur Jean VIII Paléologue ne voit d'autre solution pour contrer le danger ottoman que l'alliance avec la papauté, de sorte qu'il fait pression sur le clergé byzantin

321. Voir A. Palmieri, Filioque, dans *DTC*, 5, col. 2310-2343, ici col. 2318 ; Dvornik, *Schisme de Photius*, p. 278-280. Cette lettre attribuée à Jean VIII est éditée dans Mansi, 17 A, col. 523-526.

322. Voir Laurent-Darrouzès, *Dossier grec*, p. 47, 53, 68, 113-114.

323. Voir *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae.* De processione Spiritus Sancti, éd. E. Candal, Cité du Vatican 1945, p. 382[25-31] (quelques très légères variantes par rapport au texte d'Agallianos). Voir aussi Scholarios, *Œuvres complètes*, II, p. 233[7-13].

324. À propos de la manière dont les Latins doivent procéder s'ils veulent entrer dans l'Église orthodoxe, Marc se réfère, dans sa *Lettre encyclique* qui date du début des années 1440, aux canons concernant les hérétiques : il estime nécessaire qu'ils anathématisent publiquement leur doctrine et qu'ils reçoivent l'onction. Voir Marc d'Éphèse, *Œuvres antiunionistes*, p. 144[35]-145[14] ; voir aussi *ibid.*, p. 145[14-16] : Ὁρᾷς τίσι συντάττομεν τοὺς ἐκ Λατίνων ἡμῖν προσιόντας ; Εἰ οὖν οὗτοι πάντες αἱρετικοί, δῆλον ὅτι κἀκεῖνοι.

pour que celui-ci accepte l'Union. La véhémence de l'opposition à cette politique religieuse résulte en partie de la façon autoritaire dont elle est imposée. Mais au-delà de ces aspects conjoncturels, on doit se poser la question en termes plus généraux : pourquoi une telle violence dans le rejet des Latins ? Une phrase de Gilbert Dagron à propos de l'Union de Lyon illustrera mieux que toute autre la problématique telle qu'elle est posée par la recherche actuelle : « En somme, cette impossible Union de 1274 me paraît être deux choses distinctes : un problème occasionnel de diplomatie politique et religieuse entre l'Occident et l'Orient, et le problème d'identité qui, à cette date, révèle aux Byzantins l'éclatement de leur idéologie et de leur culture[325]. » Ainsi la perspective d'un rapprochement entre les Églises romaine et orthodoxe mettrait en jeu l'identité byzantine.

Le texte d'Agallianos offre comme peu d'autres l'occasion de réfléchir sur cette question. Outre des développements très riches sur les différences qui opposent les Latins aux Byzantins au-delà des conflits doctrinaux, un long passage du début du *Dialogue* porte explicitement sur l'identité des uns et des autres et sur les dénominations adéquates pour chacun (l. 258-276). Agallianos lui-même place la discussion sur le terrain de l'identité, signe qu'elle est effectivement en jeu, mais de quelle manière ? L'affirmation d'un antilatinisme radical se manifeste-t-elle en réaction à un sentiment de menace identitaire, comme on le lit parfois[326] ? Il faudrait alors préciser la nature de cette menace et ce qui est mis en danger. Réfléchissant dans cette direction, Tia Kolbaba évoque, au-delà des questions doctrinales qu'il ne faut évidemment pas sous-estimer, toute une série d'éléments liés à la religiosité : le rituel, le rapport au sacré, les objets sacrés, les saints, les corps, l'efficacité des sacrements[327]. Cette énumération vient en écho avec ce qui a déjà été commenté dans les chapitres précédents, en particulier à propos de la présence des signes religieux[328]. Il faut maintenant reprendre tous ces éléments présentés par Agallianos comme manquants chez

325. G. Dagron, Byzance et l'Union, dans *1274 – Année charnière – Mutations et continuités*, Paris 1977, p. 198. Voir aussi tout récemment P. Magdalino, Orthodoxy and Byzantine cultural identity, dans *Orthodoxy and heresy in Byzantium*, Rome 2010, éd. A. Rigo et P. Ermilov, p. 21-40, en particulier p. 22 : « The defining moments of Byzantine cultural identity were the rejection of the Union of the Churches, first after the Council of Lyons in 1274 and second after the Council of Florence. »

326. Voir Page, *Being Byzantine*, p. 57-58 : selon Gill Page, les relations tendues entre Latins et Byzantins, en particulier autour de la question de l'Union, aboutissent à faire émerger une identité orthodoxe défensive. De son côté, Tia Kolbaba, dans son étude sur les listes d'erreurs des Latins jusqu'au XIII^{e} siècle, conclut aussi à la présence d'un enjeu identitaire dans la littérature antilatine ; elle estime cependant qu'il ne faut pas lier spécifiquement ce phénomène au contexte de l'Union (Kolbaba, *Byzantine lists*, p. 16-18).

327. *Ibid.*, p. 109 : « … not for direct statements of what distinguishes Greeks from Latins but rather for insight into Byzantine attitudes toward ritual, the sacred, holy objects, holy people, the body, intention, and the efficacity of the sacraments. »

328. Voir *supra* III.5.

les Latins et tenter de comprendre en quoi les pratiques religieuses occidentales, telles que les Byzantins se les représentent, peuvent constituer pour eux un danger.

Revenons pour commencer sur la thématique du surnaturel : dans le *Dialogue*, les Latins sont décrits comme dépourvus de la grâce de l'Esprit, de sorte qu'ils n'ont ni reliques miraculeuses, ni saints véritables. On ne peut savoir si Agallianos est lui-même convaincu qu'il en est ainsi, ou s'il use de ces arguments tout en sachant qu'ils sont aisément réfutables, mais la question n'est de toute façon pas là : il participe de la propagande antilatine en alimentant le préjugé selon lequel aucun signe n'est envoyé par Dieu dans la chrétienté latine. Dans l'optique selon laquelle les Latins représenteraient une menace pour l'identité byzantine, il faudrait comprendre que c'est ici un aspect important du rapport au sacré qui est en jeu, à savoir la sanctification : aux yeux des Byzantins, ni les reliques ni les corps défunts des Latins ne sont sanctifiés, c'est-à-dire désignés par Dieu comme des objets devenus sacrés et dotés de pouvoirs surnaturels ; en termes anachroniques, les Latins semblent vivre dans un monde désenchanté, selon l'acception que Max Weber donnait à ce dernier terme[329]. On peut mesurer la crainte qu'inspire une telle perspective par les marques d'indignation qu'elle suscite chez le hiéromnèmon et le moine (l. 663-670) : à la pensée que les Latins considèrent les miracles comme seulement bons pour les incroyants et inutiles pour les croyants, les deux protagonistes sont pris de frisson et leur poil se hérisse. En réalité, les théologiens latins ne mettent pas en doute l'intervention divine dans les miracles et ne considèrent pas que leur seule fonction soit de convertir les incroyants[330] ; l'idée que le miracle est destiné aux seuls infidèles est cependant bien présente chez Manuel Kalékas à la fin du XIVe siècle, qui se réfère à Paul[331]. La distance que les Latins sont supposés avoir à l'égard des manifestations divines constitue donc l'une de leurs principales « erreurs » d'après le *Dialogue*, par opposition à l'attention que la plupart des Byzantins y attachent.

Qu'en est-il du rituel et des sacrements, autre aspect du vécu religieux qui suscite la critique des pratiques latines de la part des Byzantins ? On pense d'abord à la question de l'emploi des azymes pour l'eucharistie selon l'usage occidental : les Latins communient en effet avec du pain sans levain, alors que

329. Sur ce concept, voir M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985.

330. Après Augustin, c'est surtout Thomas d'Aquin qui a développé une définition théologique du miracle : voir A. MICHEL, Miracle, dans *DTC*, 10/2, col. 1798-1859, ici col. 1802-1806.

331. Voir MANUEL KALÉKAS, *Contra Graecorum errores*, col. 212B : *Quanquam ista quidem modo inquirenda non erant; neque sanctitatis indicio sumenda* : Signe quidem non fidelibus, sed infidelibus. La citation provient de 1 Cor 14, 22, mais elle est sortie de son contexte, puisque Paul l'appliquait à la glossolalie : « Ainsi donc, les langues servent de signe non pour les croyants, mais pour les infidèles. »

les Byzantins n'utilisent que du pain fermenté. Des traités entiers ont été composés à Byzance contre l'usage des azymes à partir du XI^e siècle, d'abord contre les Arméniens, puis contre les Latins, assimilant cette pratique à une tendance judaïsante[332]. Agallianos évoque très fugitivement cette question lorsqu'il qualifie l'empereur Michel VIII d'azymite et associe les azymes au « sacrifice mort » (l. 352). Cette citation du psaume 105 rappelle la condamnation des sacrifices païens, largement reprise ensuite par les Pères de l'Église ; ce n'est évidemment pas la pratique païenne qui est sous-entendue ici, mais celle des Juifs, qui fêtent la Pâque avec du pain sans levain, l'absence de levain induisant le caractère mortifère du sacrifice, alors que l'eucharistie célèbre au contraire « le pain de vie » (Jn 6, 35) qu'est le Christ[333]. De façon surprenante, c'est la seule référence du *Dialogue* à une question qui touche au rituel, alors même que les reproches de cette nature figurant dans les listes d'erreurs des Latins sont nombreux[334]. Agallianos ne s'exprime pas non plus sur les sacrements conférés par les Latins : pourtant, comme il tient ces derniers pour hérétiques, il doit considérer que leurs sacrements ne sont pas valables, mais il s'abstient d'évoquer cette question. Cette dimension rituelle n'est donc pas mise en avant dans le *Dialogue*, alors même que les azymes étaient aussi l'un des points susceptibles d'être discutés durant le concile de Florence[335].

Conformément à l'analyse de Tia Kolbaba, il apparaît que les spécificités latines en matière religieuse sont perçues par les Byzantins comme pernicieuses, en tant qu'elles ne correspondent pas à la norme orthodoxe : c'est vrai de l'approche que les Latins ont du surnaturel autant que de leurs pratiques rituelles, quoique l'accent soit ici plus porté sur la présence divine dans le monde que sur l'orthopraxie. Mais au-delà de ces divergences entre les deux confessions, un autre élément ressort de manière flagrante dans le texte : qualifions-le d'irrespect

332. Voir Pelikan, *Esprit du christianisme oriental*, p. 190-192 ; Meyendorff-Papadakis, *Orient chrétien*, p. 486-487 ; Kolbaba, *Byzantine lists*, p. 37-38. Sur l'importance que revêtait cette question aux XI^e-XII^e siècles, voir Ead., Byzantine perceptions, p. 121-126.

333. Voir Ps 105, 28. La condamnation des azymes en tant que pratique judaïsante se retrouve notamment dans le traité de Jean Damascène, *Sur les Azymes* (PG 95, col. 388-396, en particulier col. 389² à propos des Arméniens). Au XV^e siècle, voir aussi Marc d'Éphèse, *Œuvres antiunionistes*, p. 163 : [...] οἱ τὴν ἄζυμον καὶ νεκρὰν θυσίαν ἰουδαϊκῶς ἱερουργοῦντες.

334. La question des jeûnes est l'une de celles qui reviennent fréquemment dans les listes, que ce soit le jeûne que les Latins observent le samedi (là aussi une pratique considérée comme judaïsante), ou le jeûne de Pâques, le Carême, que les Latins commencent deux jours après les orthodoxes : voir Kolbaba, *Lists*, p. 34-35 et 41-43.

335. Lors des premières rencontres entre Byzantins et Latins à Ferrare, le cardinal Julien Cesarini compte entre les deux confessions quatre questions litigieuses sur lesquelles il propose de discuter : « La première concerne la procession du Saint-Esprit, la seconde le sacrifice au pain azyme ou fermenté, la troisième le feu du purgatoire et la quatrième la primauté du pape » (Syropoulos, p. 270¹⁶⁻¹⁹-271, trad. V. Laurent). Les discussions n'ont finalement pas porté sur les azymes.

à l'égard du divin. Cette thématique, récurrente dans la seconde partie du *Dialogue*, se déploie sur deux plans, la forme et le fond. Plusieurs notations mettent en cause l'attitude choquante des Latins en matière religieuse. Ainsi la réflexion du moine après le récit du hiéromnèmon sur François d'Assise : « Tout ce qui vient d'eux est vraiment risible, il n'y a rien de digne ni de vénérable » (l. 851-852). Le moine généralise aussitôt ses conclusions à l'ensemble des Latins, voyant dans le comportement obscène de François et de Claire le point extrême d'une indécence qui serait présente par ailleurs à un degré moindre chez tous les Latins. Dans un registre voisin, le hiéromnèmon rapporte en ces termes le refus des Latins de s'en tenir à la procession de l'Esprit du Père seul : « Les Latins s'y opposent avec beaucoup d'impudence et répliquent avec une langue et un esprit insolents » (l. 920-921). Là encore, c'est bien leur attitude qui est interprétée comme choquante, en dehors même du contenu de leur doctrine.

Ce dernier exemple permet de passer au niveau supérieur de la critique d'Agallianos. Selon lui, l'irrespect dont font preuve les Latins ne s'applique pas seulement à leurs adversaires byzantins dans le cadre des controverses, mais à Dieu lui-même. Les attaques qui parsèment le *Dialogue* amènent le lecteur à la conclusion que les Latins se considèrent comme supérieurs à Dieu. Ainsi dans la citation précédente, les Latins sont en position non de répondre à des orthodoxes au sujet de la procession de l'Esprit, mais de contredire le Christ lui-même (l. 918-923). Leur arrogance, qui confine au délire ou à la folie (l. 926), consiste à donner à leur parole humaine une importance supérieure à celle des Écritures, révélées par Dieu. Agallianos montre qu'ils en arrivent à ce « summum » en trois paliers : les Latins sont présentés d'abord comme de « meilleurs docteurs que les docteurs », c'est-à-dire supérieurs aux Pères de l'Église ; ils sont qualifiés ensuite de « plus savants que les apôtres », avec le double sens du terme σοφώτεροι qui inclut à la fois la notion de sagesse et celle de connaissance ; enfin ils sont « plus autorisés (αὐθεντικώτεροι) que le Seigneur », la formule étant là aussi polysémique, puisqu'elle signifie d'une part que leur parole est plus « authentique », plus valable que celle du Christ, et d'autre part qu'ils sont eux-mêmes « de plus grands princes » que le Seigneur. En d'autres termes, les Latins sont accusés de vouloir édicter eux-mêmes les préceptes de la foi, au lieu de s'en tenir à un humble respect de la tradition que représentent les Pères et les apôtres, et de la parole divine elle-même.

L'indignation d'Agallianos n'est pas nouvelle : Photios déjà déplorait que les Latins ne respectent pas l'autorité supérieure des Pères et du Christ dans l'expression du mystère trinitaire[336]. Un passage qu'Agallianos a placé auparavant

336. Voir Photios, *Mystagogie*, 76, dans PG 102, col. 357A-B.

dans la bouche de Mélétios va exactement dans le même sens : il accuse les Latins de proposer « un troisième Testament », selon la formule employée jadis par Grégoire de Nazianze contre Eunome[337] (l. 471-473). L'Église latine aurait ainsi conçu une nouvelle loi religieuse (ἐνομοθέτησε) qui n'aurait plus rien de commun avec l'Ancien et le Nouveau Testament chrétiens. À vouloir trop expliciter et définir les dogmes, les Latins en sont arrivés à les reformuler et à les « renouveler avec leurs propres idées » (l. 194), tombant à la fois dans le péché d'orgueil et dans l'erreur doctrinale[338].

Un autre exemple est donné par Agallianos à propos du purgatoire (l. 938-943). Son argument est le suivant : les Latins savent que, du fait de leur erreur doctrinale, ils seront condamnés au châtiment divin ; comme cette perspective les effraie, ils inventent une théorie selon laquelle le feu divin n'est pas éternel, mais temporaire. Agallianos interprète ici de façon totalement erronée la doctrine latine du purgatoire, mais peu importe : l'intérêt de ce passage réside dans le processus qui, selon l'auteur, mène les Latins à formuler un tel enseignement. En premier lieu, Agallianos souligne que cette doctrine du châtiment temporaire s'oppose à la parole de Jésus dans l'évangile de Matthieu (Mt 25, 46) : à nouveau, les Latins osent introduire un nouvel article de foi par lequel ils contredisent, ou même littéralement « légifèrent contre » (ἀντινομοθετοῦντες) l'Écriture. Agallianos donne ensuite une explication à cette innovation : les Latins cherchent à se réconforter eux-mêmes et, pour ce faire, ils « abusent leur juste raison » (κλέπτοντες τὸν ὀρθὸν λογισμόν). Entre les vérités transmises par Dieu et les créations de la raison humaine, les Latins privilégient les secondes, sans même se rendre compte que leur raison leur échappe, se dérobe à eux-mêmes.

Cet irrespect à l'égard du divin, qui correspond à une transgression majeure, heurte l'esprit byzantin à double titre. Un orthodoxe comme Agallianos y voit d'abord une forme de contestation de la révélation, qui est pourtant au cœur de la religion chrétienne. Le manque d'humilité des théologiens latins envers la parole sacrée de Dieu lui paraît d'une part choquant, d'autre part dangereux, puisqu'il les mène à l'hérésie (l. 983-984). Dans le *Dialogue*, les deux protagonistes perçoivent l'« arrogance » des Latins comme devant mener *in fine* à un renversement des rôles entre Dieu et l'homme : ce n'est plus Dieu qui envoie sa loi aux hommes, mais les hommes qui énoncent ou même inventent et formulent en leurs propres termes – les termes de la philosophie héritée des païens – la loi divine. L'idée qu'une place hypertrophiée serait dévolue à la rationalité humaine n'est pas nouvelle : ce reproche était déjà fait dans l'Antiquité tardive aux

337. Voir Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31*, p. 290[10].

338. Les mêmes idées et le même vocabulaire se retrouvent dans un texte antilatin de l'époque de l'Union de Lyon, le *Dialogue* de Michel d'Anchialos et Manuel Ier Comnène (voir *supra* n. 316) : voir notamment Laurent-Darrouzès, *Dossier grec*, p. 348-351.

gnostiques et à diverses autres hérésies[339]. Agallianos se contente donc peut-être de reprendre une argumentation stéréotypée en l'appliquant à ses adversaires du moment[340] ; mais a contrario, on pourrait suggérer aussi qu'il pointe et interprète en ces termes un phénomène tout à fait réel, à savoir les transformations de la théologie en Occident aux XIVe et XVe siècles et l'autonomisation de la philosophie[341]. Quoi qu'il en soit, l'enjeu soulevé ne se réduit pas à un désaccord entre orthodoxie et latinité, puisque le conflit entre foi et raison traverse toute l'histoire du christianisme.

L'attitude des Latins est ressentie d'autre part comme orgueilleuse, excessive, et s'oppose en cela non seulement au christianisme byzantin, mais aussi à la sagesse païenne la plus ancienne qui forme le substrat de la culture byzantine. L'ambition occidentale d'égaler ou de supplanter Dieu évoque aussitôt pour un Grec la notion d'« hybris », si présente dans la littérature classique[342]. De fait, c'est bien à un auteur ancien que le hiéromnèmon se réfère dans la dernière phrase du texte lorsqu'il cite un « sage » de l'Antiquité, en l'occurrence Cléobule[343], qui fait l'éloge de la « mesure » (l. 1006-1007) : la formule est tout à fait courante dans les textes byzantins et elle est même devenue proverbiale. Instruits à l'école d'Homère et des tragiques grecs, les lettrés byzantins ont intégré à leur univers mental chrétien la crainte religieuse antique et le refus de la démesure, faisant de la maxime « rien de trop » (μηδὲν ἄγαν) une sorte d'idéal moral.

339. Voir l'analyse faite par Alain Le Boulluec (A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, Paris 1985, p. 423-424 et 437) de l'argumentation de Clément d'Alexandrie contre les faux gnostiques : dans le livre VI des *Stromates*, Clément affirme que, mûs par leur désir d'innover, les maîtres des sectes en arrivent à falsifier les paroles divines pour élaborer leur propre doctrine, qui n'est qu'humaine ; ils s'opposent en cela aux maîtres de l'Église, caractérisés par leur modestie et leur fidélité à l'égard des Écritures et de la tradition. La suffisance des hétérodoxes qui énoncent leur propre doctrine rappelle celle que les évangélistes prêtent aux pharisiens (voir Mt 15, 9 et Mc 7, 7, qui citent eux-mêmes Is 29, 13).

340. Ce procédé est très fréquent dans le genre hérésiologique : voir A. CAMERON, How to Read Heresiology, *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, 2003, p. 471-492, ici p. 480-481.

341. Il est sûr que les Byzantins sont parfaitement conscients de la place que le syllogisme a prise dans la théologie latine : le syllogisme est l'objet d'un débat complexe à Byzance durant le XIVe siècle et d'un refus absolu lors de la préparation de l'Union de Florence, les Byzantins exigeant que les seules autorités reconnues soient les Écritures, les conciles et les Pères. Sur le débat autour de l'utilisation du syllogisme en théologie, voir A. FYRIGOS, Tomismo e antitomismo a Bisanzio (con una nota sulla Defensio S. Thomae adversus Nilum Cabasilam di Demetrio Cidone), dans *Tommaso d'Aquino († 1274) e il mondo bizantino*, éd. A. MOLLE, Venafro 2004, p. 27-72, ici p. 60-72.

342. Voir H. VON GEISAU, Hybris, dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, éd. G. WISSOWA, Stuttgart 1962, Supplementband IX, col. 1897-1899 ; G. THÜR, Hybris, dans *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, éd. H. CANCIK et H. SCHNEIDER, Stuttgart-Weimar 1998, V, col. 771-772, avec la bibliographie fournie.

343. Cette maxime proverbiale est attribuée tantôt à l'un des sept sages, tantôt à Cléobule : voir LEUTSCH, *Corpus paroemiographorum*, II, p. 80, 79, en particulier n. 79.

Les formes que prend la religiosité latine telle que se la représente Agallianos constituent sans aucun doute une menace à ses yeux. Tant sur le plan intellectuel que dans la vie quotidienne, les Latins sont perçus comme étant enclins à une forme d'indifférence – à l'égard des signes divins notamment – ou tout au moins à une prise de distance vis-à-vis du sacré. Agallianos exprime l'inquiétude que cette conception du christianisme éveille en lui par l'idée inverse, mais exactement symétrique, que Dieu, envahi de dégoût, s'est retiré de l'Occident: il pointe là ce qu'il interprète comme un reflux de la piété, que ce phénomène soit voulu ou subi par les Latins. Or Agallianos estime que cet affadissement de la foi est contagieux pour les orthodoxes. Lorsqu'il dresse le bilan très négatif de l'Union de Florence, il en décrit ainsi les conséquences: «Le fait que ce peuple infortuné qui aspirait à la piété a été exposé à l'affront tant des Agarènes athées que des Juifs impies, en un mot de tous ceux qui diffèrent en matière de foi, de sorte que nous sommes raillés et injuriés par tous sous prétexte que nous avons perdu la foi et que nous ne savons pas à quoi nous croyons» (l. 746-750). À l'encontre du désir de dévotion des Byzantins («aspirant à la piété»), le rapprochement avec les Latins met en danger la foi, qui risque de disparaître («nous avons perdu la foi»), et introduit la confusion quant à la croyance elle-même («nous ne savons pas à quoi nous croyons»). Agallianos ne pourrait le dire plus clairement: c'est le contenu de la foi chrétienne qui est menacé par les Latins, sa définition même. En introduisant des éléments doctrinaux supplémentaires, en proposant des arguments d'autorité autres que les Écritures, les Pères et les conciles et en s'affranchissant des signes divins, les Latins dénaturent la foi traditionnelle et proposent une religion qui, selon Agallianos, est une création nouvelle, le christianisme romain n'étant pas donné par Dieu, mais constamment réélaboré par les théologiens occidentaux.

À la question posée plus haut de la menace identitaire que représenterait l'Union pour les Byzantins, le texte d'Agallianos permet d'apporter une réponse claire. Ce n'est pas l'identité byzantine en général qui est ébranlée par les Latins. L'inquiétude exprimée dans le texte tient à la définition de la foi: à quoi doit-on croire lorsque l'on est chrétien? à quoi croient encore les Latins? Selon Agallianos, ils remettent en cause des vérités de foi et y substituent leurs propres spéculations: mais peut-on croire en une doctrine élaborée par la raison humaine? Au contraire, Agallianos met l'accent sur ce qui vient directement de Dieu, sans médiation, à savoir les Écritures et les signes divins. Par réaction contre les Latins qui semblent mettre au centre de leur foi le raisonnement, Agallianos évite d'avoir recours à l'intellect et appelle à une dévotion aveugle, qui, rappelons-le, doit pouvoir aller jusqu'au martyre. La perspective de l'Union aboutit donc à une redéfinition de l'orthodoxie dans une rivalité explicite avec le christianisme latin: un tel processus correspond bien à une forme d'affirmation identitaire orthodoxe.

L'instrumentalisation de l'identité

Le rapprochement entre les Églises a des implications identitaires plus directes encore, dans la mesure où il fait surgir une catégorie intermédiaire, celle des unionistes. Il est vrai que si une frange, même très minoritaire, des fidèles orthodoxes se reconnaît dans la théologie latine, la frontière que le hiéromnèmon s'évertue à tracer entre les deux Églises risque de disparaître. Aux yeux d'Agallianos, le danger le plus immédiat serait que les unionistes byzantins soient à même de démontrer que le christianisme est un et que sa déclinaison latine n'est que légèrement différente de sa version orthodoxe. C'est pourquoi, de même que tous les auteurs antiunionistes, il réaffirme avec force l'existence de deux Églises distinctes et assimile les unionistes à des traîtres passés à l'ennemi, moyen parfait pour les exclure de la communauté des orthodoxes. Il recourt pour ce faire à un artifice rhétorique : identifier par leur nom même les unionistes aux Latins.

La plupart des textes polémiques contre l'Union réservent un tel sort aux unionistes, appelés généralement « latinophrones » (λατινόφρονες), c'est-à-dire ceux qui pensent comme les Latins, en particulier en matière doctrinale. La notion de latinophrone est théoriquement circonscrite au domaine religieux, mais l'ambiguïté même du terme tend à lui permettre de prendre un sens plus large, désignant alors ceux qui réfléchissent en Latins sur les plans religieux, politique et culturel[344]. Le terme est très péjoratif, et Marc d'Éphèse par exemple insiste sur le caractère monstrueux de ces être hybrides que sont les unionistes : « Ils auraient pu être appelés à bon droit Gréco-latins, et il est certain qu'ils sont désignés par la plupart comme des latinophrones. Donc ces êtres mi-hommes mi-bêtes, comme les hippocentaures des fables…[345] » Agallianos emploie une seule fois ce terme consacré de « latinophrones » (l. 690, et une expression très proche l. 251), mais il recourt plus volontiers au seul nom propre de « Latins », feignant de s'étonner que les unionistes considèrent cette dénomination comme une injure (l. 256-257).

À cette occasion, le hiéromnèmon propose un intéressant développement sur la façon dont se superposent selon lui identité ethnique et identité religieuse (l. 259-276). Il commence par citer plusieurs noms de peuples par leur nom antique, selon un usage courant dans la littérature byzantine. Un parallèle avec

344. Il n'existe pas d'étude consacrée à l'appellation de « latinophrone », mais sur la manière dont sont stigmatisés les unionistes voir P. Gounaridès, Ιωάννης Βέκκος εχθρός Ρωμαίων, dans *Βαλκάνια και ανατολική Μεσόγειος, 12ος-17ος αιώνες*, éd. L. Maurommatès, Athènes 1998, p. 29-40 ; Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, p. 361-365.

345. Marc d'Éphèse, *Œuvres antiunionistes*, p. 142[5-9] : διὰ τοῦτ' ἂν δικαίως κληθέντες Γραικολατῖνοι, καλούμενοι δ' οὖν ὑπὸ τῶν πολλῶν Λατινόφρονες, οὗτοι τοίνυν οἱ μιξόθηρες ἄνθρωποι κατὰ τοὺς ἐν μύθοις ἱπποκενταύρους.

l'emploi de ces noms propres dans les *Relations historiques* de Pachymérès permet de les identifier : les Thraces sont les habitants de la région de Thrace, qui inclut la Macédoine[346], désignant sans doute des populations bulgares ; les Pannoniens sont des Hongrois, ici probablement des habitants orthodoxes du royaume de Hongrie[347], par opposition aux Huns qui viennent plus loin ; les Triballes désignent les Serbes[348] ; les Russes sont les habitants de la Rus' médiévale, autour de Kiev[349] ; les Ibères demeurent en Ibérie, ancien nom de la Géorgie[350] ; les Zèchiens sont des populations circassiennes du nord de la mer Noire, de même que les Goths de Gothie, en Crimée[351]. Cette énumération, à laquelle il ne manque que les « Romains », soit les Byzantins eux-mêmes, correspond pratiquement à l'ensemble des populations orthodoxes à l'époque d'Agallianos. Précisons aussitôt que tous ces fidèles ne relèvent pas du patriarcat de Constantinople : les Bulgares dépendent de l'archevêché d'Ochrid, les Serbes de l'archevêché de Peć, et les Géorgiens ont leur propre katholikos, qui n'a jamais été lié à l'Église de Constantinople ; au contraire, les métropoles de Hongrovalachie, de Russie, de Zèchie et de Gothie sont du ressort du patriarcat de Constantinople[352].

Cet inventaire ressemble beaucoup à celui que faisait l'empereur Jean VIII Paléologue dans un discours rapporté par Syropoulos : « Nous aussi nous avons nos voisins de la partie occidentale et orientale (de l'Empire), soit les nations des Trapézontains, des Ibères, des Circassiens, des Mingréliens, des Goths, des Russes, des Valaques, des Serbes et ceux des îles[353]. » Dans le cadre de la préparation du concile de Florence, les dirigeants byzantins ont cherché à constituer la représentation orthodoxe la plus large possible, sur le modèle de l'Occident et de ses différentes « nations ». Les peuples cités par Agallianos et

346. Voir Pachymérès, *Relations historiques*, I, p. 301[12] et p. 300-301 n. 4.

347. *Ibid.*, I, p. 411[24] et p. 411 n. 6. Sur les orthodoxes du royaume de Hongrie, une population composée à la fin du Moyen Âge de Serbes, de Roumains et de Ruthènes, voir Mureşan, Histoire de trois empereurs, p. 48-55.

348. Pachymérès, *Relations historiques*, I, p. 209[28] et p. 208 n. 4.

349. *Ibid.*, I, p. 445[15] et p. 444 n. 2.

350. *Ibid.*, I, p. 287[5] et p. 286 n. 1.

351. *Ibid.*, I, p. 445[15] et p. 444 n. 2.

352. Il faut se reporter à la notice épiscopale byzantine la plus tardive que l'on possède, à savoir la notice 20 éditée par Jean Darrouzès, qui date de la fin du xiv[e] siècle : *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes*, éd. J. Darrouzès, Paris 1981 (Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin), p. 417, 46/10, 46/11, 48, 50.

353. Syropoulos, *Mémoires*, p. 150[13-15] et p. 151 (trad. V. Laurent) : Ἔχομεν γὰρ καὶ ἡμεῖς τοὺς ἐγγὺς ἡμῶν ἔν τε τῷ δυτικῷ μέρει καὶ τῷ ἀνατολικῷ, ἤτοι τὰ γένη τῶν Τραπεζουντίων, τῶν Ἰβήρων, τῶν Τζαρκασίων, τῶν Μιγκρελίων, τῶν Γότθων, τῶν Ῥωσῶν, τῶν Βλάχων, τῶν Σέρβων, τῶν ἐν ταῖς νήσοις.

par Syropoulos sont pour l'essentiel les mêmes, mais parfois avec des termes différents, l'auteur du *Dialogue* recourant plus volontiers aux noms anciens hérités du vocabulaire antique[354].

Selon Agallianos, ce sont «ces gens-là», c'est-à-dire les Latins, qui ont donné à tous ces peuples l'appellation générique de «Grecs». De fait, Agallianos a raison : dans son récent ouvrage sur l'identité byzantine, Gill Page rappelle que le terme Γραικοί est d'origine occidentale, puisqu'il vient du latin *Graeci*. Si ce nom a pu être utilisé dans un sens ethnique à l'époque protobyzantine comme un équivalent de *Rhomaios*, il est ensuite tombé en désuétude en Orient, alors qu'il continuait d'être employé par les Latins pour désigner les Byzantins ; ces derniers l'avaient perçu très négativement lorsque, à l'époque carolingienne en Occident, le titre de leur empereur avait été traduit par *imperator Graecorum* au lieu de *imperator Romanorum*[355]. Au xv^e^ siècle, le terme est utilisé en grec, mais presque exclusivement dans un sens religieux, dans la mesure où, lorsqu'un Byzantin mentionne les « Grecs » (Γραικοί), c'est pour les opposer aux « Latins » (Λατῖνοι), entendus alors comme les chrétiens d'obédience romaine[356]. Étudiant le vocabulaire de Georges Scholarios, Athanasios Angélou note d'ailleurs une certaine dissymétrie dans son usage de ces noms propres : à la formule courante sous sa plume « l'Église des Latins », il oppose simplement « les Grecs », mais en aucun cas « l'Église des Grecs »[357], signe que pour lui le terme « Grecs » (Γραικοί) ne peut être employé que par référence aux Latins et non dans un sens absolu pour désigner une réalité byzantine. Au contraire, Agallianos va jusqu'à s'approprier cette dénomination et utilise l'expression «l'Église des Grecs» (l. 128), qui devient ensuite courante à l'époque post-byzantine. Il est donc exact que l'appellation de «Grecs» (Γραικοί) en grec désigne non un peuple, mais l'ensemble des orthodoxes[358], de manière seulement rhétorique cependant, puisqu'aucune instance unique n'est à la tête de ce groupe.

354. Pour une énumération analogue de peuples orthodoxes au début du XIII^e^ siècle, voir la lettre du patriarche Germain II aux cardinaux romains en 1232 (les peuples cités par le même nom chez Germain II et Agallianos sont les Ibères, les Goths et les Russes) : C. Arampatzês, Ἀνέκδοτη ἐπιστολὴ τοῦ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γερμανοῦ Β΄ πρὸς τοὺς Καρδιναλίους τῆς Ρώμης (1232), *EEBS* 52, 2004-2006, p. 363-378, ici p. 377[101-108].

355. Voir Page, *Being Byzantine*, p. 66-67. Voir P. Magdalino, Hellenism and nationalism in Byzantium, dans Id., *Tradition and transformation in Medieval Byzantium*, Aldershot 1991, XIV, p. 9-10.

356. Voir l'exemple de Doukas analysé par S. Vryonis, Byzantine cultural self-consciousness in the fifteenth century, dans *The twilight of Byzantium. Aspects of cultural and religious history in the Late Byzantine Empire*, éd. S. Ćurčić et D. Mouriki, Princeton (NJ) 1991, p. 5-14, ici p. 8-9. Cet emploi est très courant dans la littérature religieuse.

357. A. Angélou, “Who am I?” Scholarios' answers and the Hellenic identity, dans *Φιλέλλην. Studies in honor of Robert Browning*, éd. C. Constantinides, Venise 1996, p. 1-19, ici p. 9.

358. En latin en revanche, le terme *Graeci* conserve aussi son sens ethnique : *Graeci* désigne à la fois les Byzantins et les orthodoxes.

Venons-en à la manière dont Agallianos présente les Occidentaux. Il cite les Italiens, habitants de l'Italie[359]; les Espagnols, habitants de l'Espagne; les Bretons, ceux de Grande-Bretagne; et les Huns, qui sont ici les Hongrois du royaume de Hongrie. On retrouve presque les mêmes peuples que dans le discours de l'empereur retranscrit par Syropoulos: «Comptez en effet combien d'hommes vivent dans les nations des Italiens, des Allemands, des Espagnols, des Bretons et dans toutes les régions de l'Occident[360].» Nulle trace des Français dans ces inventaires des peuples occidentaux: on reviendra sur cette particularité. Agallianos présente de façon symétrique à celle des orthodoxes la situation de tous ces fidèles de confession romaine désignés par les Byzantins du nom générique de «Latins». Pourtant le parallèle est faux pour deux raisons. En premier lieu, les chrétiens occidentaux forment une communauté beaucoup plus unitaire que les orthodoxes du fait de leur reconnaissance du pape comme l'unique chef de l'Église romaine. Mais surtout, dans la langue grecque du XVe siècle, le nom de «Latins» (Λατῖνοι) est bien plus polysémique que celui de «Grecs» (Γραικοί) et inclut à l'évidence un sens ethnique. Les «Latins» (Λατῖνοι) étaient les anciens habitants du Latium, assimilés parfois aux Romains; avec l'abandon progressif de la langue latine en Orient après le VIe siècle, le terme est tombé en désuétude. Mais à partir du XIe siècle, Λατῖνοι devient le nom le plus utilisé par les auteurs byzantins tels Anne Comnène, Jean Kinnamos et Nicétas Choniatès pour désigner les Occidentaux: alors que ces peuples barbares étaient jusque là perçus indépendamment les uns des autres, dans le contexte des croisades ils apparaissent comme une entité unifiée[361]. Le terme est donc plutôt péjoratif, associé au stéréotype du guerrier brutal et arrogant, et en aucun cas réservé à une dénomination religieuse: le «Latin» est a priori un étranger originaire d'Occident. L'objection du moine, comme souvent, le révèle sans équivoque: il remarque d'emblée que les unionistes «n'appartiennent pas au peuple des Latins» (μὴ ὄντες γὰρ τῷ γένει Λατῖνοι, l. 258)[362].

À partir de ces prémisses erronées, venons-en à la manipulation rhétorique opérée par Agallianos. Il prétend faire une distinction entre noms de peuple (γένος) et «appellation commune unique» (μίαν κοινὴν καὶ τὴν ἐπωνυμίαν) réservée à l'appartenance religieuse. Comme on vient de le voir, ce double

359. Le terme Ἰταλοί peut avoir des significations variées: dans certains contextes il est un équivalent de Λατῖνοι; dans d'autres cas il désigne les croisés, en particulier ceux qui sont installés dans les États latins d'Orient: voir KODER, Latinoi, p. 32 et 38. Ici, comme il s'inscrit dans une énumération de peuples occidentaux, il faut privilégier le sens restreint d'«Italiens».

360. SYROPOULOS, *Mémoires*, p. 150$^{8\text{-}10}$ et p. 151 (trad. V. Laurent): Ἀναλογίσθητε γὰρ πόσοι εἰσὶν ἄνθρωποι ἐν τοῖς γένεσι τῶν Ἰταλῶν, τῶν Ἀλαμανῶν, τῶν Ἰσπανῶν, τῶν Βρετανῶν καὶ πάντων τῶν δυτικῶν μερῶν.

361. Voir A. KAZHDAN, Latins, dans *ODB*, II, p. 1187-1188; KODER, Latinoi, p. 25-39; KAZHDAN, Latins and Franks, p. 84-89.

362. Voir aussi le qualificatif ethnique de «Latin» utilisé par Agallianos à la fin du *Dialogue* lorsqu'il raconte des anecdotes mettant en scène des Occidentaux (l. 986, 991, 992).

niveau de dénomination existe sans interférences du côté orthodoxe, mais certes pas du côté occidental, où le terme Λατῖνοι comporte à la fois une connotation religieuse et un sens ethnique. Les exemples donnés dans la suite du texte montrent le peu de rigueur intellectuelle du hiéromnèmon et la confusion qu'il cherche en réalité à introduire : il est évident que les termes « Turc » (Τοῦρκος) et « Arménien » (Ἀρμένιος) sont des noms ethniques, et non des vocables génériques désignant une appartenance religieuse ; quant à « Ariens » (Ἀρειανοί), formé sur un nom de personne, il n'appartient à aucune des catégories annoncées. Par ces exemples choisis à dessein, le hiéromnèmon veut montrer, à l'opposé de ce qu'il annonçait au début de sa tirade, que nom de peuple et désignation religieuse peuvent être identiques et que les convertis reçoivent l'appellation usuelle – générique ou non – liée à leur nouvelle religion.

De fait, dans tout ce passage, le hiéromnèmon ne vise qu'une seule cible, les unionistes byzantins : il s'emploie à prouver qu'il peut à bon droit les appeler « Latins ». À cette fin, il procède en fait à un double glissement sémantique, en les assimilant une première fois à des convertis, comme dans les exemples cités, et ensuite à des Latins (l. 271-272) ; une troisième assimilation est sous-entendue, celle des Latins aux hérétiques. Le principal sophisme réside dans l'identification abusive des unionistes à des convertis à la foi latine : est-il donc impossible de « penser comme les Latins », c'est-à-dire de reconnaître la doctrine latine comme valide, sans adopter cette dernière et donc se convertir ? Par l'artifice du langage, Agallianos exclut qu'une telle catégorie puisse exister et que des unionistes byzantins puissent demeurer orthodoxes : le « Gréco-Latin » est un monstre contre nature. Si « Gréco-Latin » est à l'évidence une injure, « Latin » l'est aussi : le hiéromnèmon veut faire croire que les unionistes se sentent insultés par honte de leur nouveau *Credo* (l. 273-276), mais le caractère blessant de cette appellation n'est bien sûr pas là, comme le remarquait dès le début le moine. Qualifier les unionistes de « Latins » revient à nier leur identité byzantine et à les rejeter à la fois hors de la communauté dont ils sont issus et hors de l'orthodoxie. De fait, cette pression idéologique est si forte à Constantinople après le concile de Florence que les unionistes orthodoxes ont de réelles difficultés à s'y maintenir : après un bref séjour sur place en 1440, Bessarion choisit de partir en Italie et passe à l'Église latine[363], de même que plus tard le patriarche Grégoire III[364], tandis que Scholarios, malgré ses protestations philolatines, est aspiré vers une orthodoxie d'où toute influence occidentale est bannie[365].

363. Sur les difficultés rencontrées par Bessarion lors de son retour à Constantinople en février 1440, voir Coluccia, *Basilio Bessarione*, p. 66-71.

364. La fuite du patriarche Grégoire III est rapportée par Sphrantzès, selon une chronologie sans doute erronée. Il semble être parti de Constantinople dès l'été 1450 : voir Sphrantzès, *Chronique*, p. 112$^{28-29}$; G. Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*. III, *Documenti veneziani*, Vérone 1978, n° 623, p. 245.

365. Scholarios a rédigé une longue apologie contre ceux qui l'accusent de latinisme, dans laquelle il s'insurge contre le procès qui lui est fait : voir Blanchet, *Georges-Gennadios Scholarios*, p. 355-369.

Agallianos expose ici les processus d'exclusion à l'œuvre dans la société byzantine après l'Union de Florence. Les antiunionistes développent un discours qui met l'accent sur la distinction entre les deux Églises, l'absence de points communs entre elles, l'absence même de différences, puisque les Latins sont tout simplement dans l'erreur[366]. Les unionistes menacent cette construction en relativisant ces différences[367], en refusant d'en faire une question de vérité ou d'erreur dogmatique et en déniant donc tout caractère hérétique à la doctrine latine. Plus encore que les Latins eux-mêmes, les unionistes byzantins représentent une menace pour la définition de l'orthodoxie que défendent des hommes tels qu'Agallianos : l'arme de ces derniers est donc l'invective, le rejet et finalement l'ostracisme ; ils se servent consciemment de l'enjeu identitaire pour écarter tous ceux qui voudraient pouvoir conserver une position médiane.

Épilogue xénophobe

Être taxé de « Latin » était une insulte dans la Constantinople du XV^e^ siècle, mais que dire du qualificatif de « Franc » ! Ce terme ouvre et ferme le *Dialogue* d'Agallianos (l. 44 et l. 993, 1004, 1006) et synthétise à lui seul tout l'antilatinisme byzantin : être traité de « Franc », pour un Byzantin ou même pour un Latin, est l'injure suprême.

C'est en effet le terme de « Franc », et non celui de « Latin », qui est placé dans la bouche du moine lorsqu'il commence à évoquer la question du concile de Florence : les membres de la délégation byzantine ont signé le décret d'Union, si bien qu'« ils sont tous devenus Francs » (ἐγένοντο ὅλοι Φράγγοι, l. 44). L'assimilation des Byzantins unis à ce peuple occidental fonctionne selon les mêmes principes que ceux qui viennent d'être décrits – sans aucune trace d'une quelconque appellation générique –, mais le choix du peuple en question demande des explications[368]. On suivra volontiers celle que propose Tia Kolbaba dans son récent livre consacré aux débuts de la querelle du *Filioque* au IX^e^ siècle[369] : les Francs sont les premiers à avoir introduit le *Filioque* dans le *Credo* au tournant des VIII^e^-IX^e^ siècles, alors que la papauté s'y est refusée jusqu'au XI^e^ siècle, le pape Léon III (795-816) ayant même condamné la récitation du *Credo* avec

366. Les sujets de discorde entre Latins et orthodoxes ne sont pas présentés dans le texte d'Agallianos en termes de différences : la seule occurrence de la racine διαφερ-/διαφορ- dans le texte concerne ceux qui « diffèrent en matière de foi » (περὶ τὴν πίστιν διαφερομένοις, l. 748), en l'occurrence les Agarènes et les Juifs.

367. Voir par exemple SCHOLARIOS, *Œuvres complètes*, I, p. 387[26-28] : Ἰταλοῖς [...], οἷς πρὸς ἡμᾶς κοῦφα καὶ μέτρια τὰ διάφορα, οὐχ οἷα καὶ πάμπαν ἀλλόθροις.

368. Sur le sens politico-ethnique du vocable « Francs », qui peut être un équivalent populaire de « Latins », ou bien désigner un peuple précis, tantôt les Normands tantôt les habitants de la France, voir KODER, Latinoi, p. 30, 32, 35, 38 ; KAZHDAN, Latins and Franks, p. 89-91.

369. Voir KOLBABA, *Inventing Latin heretics*, p. 51-53 et 149.

l'addition. Agallianos lui-même cultive le souvenir d'une condamnation pontificale du *Filioque* en l'attribuant au pape Jean VIII (l. 963-970). Au xv^e^ siècle encore, la référence en matière de polémique contre le *Filioque* reste Photios, qui a le premier formulé des arguments théologiques contre cette innovation : or Photios combattait dans ses écrits une hérésie franque, et non la doctrine de l'ensemble de la chrétienté latine. La mémoire de l'origine franque du *Filioque* a donc sans doute été conservée, peut-être inconsciemment, et justifie le rapprochement des unionistes avec les Francs plus qu'avec tout autre peuple.

Les Francs ne sont pas seulement à la source de l'hérésie : ils en sont la quintessence. Les deux plaisanteries relatées à la fin du *Dialogue* illustreront cette affirmation (l. 986-994). Elles mettent en scène l'une et l'autre un « Latin » indéterminé (ἑβδομηκοντούτην Λατῖνον, l. 986 et Λατῖνος, l. 991), mais au fil du récit, le second se transforme en « Franc » (l. 993 et 1004), certainement de manière à renforcer l'image péjorative du personnage. Dans les deux histoires, le Latin est ridiculisé, ou plutôt s'expose lui-même au ridicule en niant l'évidence : le premier se prétend jeune alors qu'il est âgé de soixante-dix ans, et le second affirme qu'il est debout alors qu'il ne s'est pas encore relevé d'une chute. La dénégation, le refus de reconnaître une situation d'infériorité sont dépeints comme une caractéristique latine.

Le hiéromnèmon en fait justement un trait propre aux Latins par essence et le rapproche de « l'outrecuidance qui habite par nature ce peuple-là » (l. 994-995). L'inversion des propositions, qui fait du prédicat le sujet, permet une telle généralisation : le hiéromnèmon ne dit plus que les Latins sont arrogants, mais qu'ils le sont « par nature » (l. 984, 995), c'est-à-dire que la nature des Latins consiste à être arrogants. Un élément dépréciateur est affecté de manière systématique à une catégorie ethnique, les Latins : c'est un discours de type xénophobe. L'arrogance pourrait être considérée comme un simple défaut, mais il n'en va pas de même de la chute. Le récit que fait le hiéromnèmon de la chute du Latin dans la fange peut être interprété comme une métaphore de l'erreur doctrinale latine : les Latins ont failli et s'obstinent à ne pas le reconnaître. Il s'ensuit que la propension à tomber, c'est-à-dire à se tromper, est aussi une caractéristique négative qui peut leur être associée comme une constante. C'est le sens du proverbe inventé à la fin par le moine[370], qui crée un lien consubstantiel entre latinité et chute : « Puisque c'était un Franc, il est tombé » (l. 1006). Le Latin est donc réduit aux traits distinctifs péjoratifs qui le définissent : Agallianos apporte ainsi sa contribution à la construction polémique d'une catégorie non plus seulement religieuse, mais aussi ethnique, susceptible d'être dévalorisée à loisir.

370. Un tel proverbe ou même un proverbe approchant ne figure pas dans Leutsch, *Corpus paroemiographorum*.

Le genre de la plaisanterie xénophobe est peu représenté dans la littérature byzantine : elle n'en est ici que plus appréciable pour l'historien. Notons qu'elle est mise en scène dans le *Dialogue* comme une histoire désopilante : l'absence d'élément de comparaison avec d'autres sources ne permet pas de savoir si de telles boutades antilatines faisaient vraiment rire les Byzantins, mais il faut remarquer encore une fois l'effet de réel recherché par l'auteur. La présence de ces deux anecdotes à la toute fin du *Dialogue* n'est certes pas gratuite : le rire est à la fois un exutoire et une forme de conjuration du danger ; par cette conclusion, Agallianos prend de la distance avec le ton polémique de son œuvre, comme l'exprime aussi l'avant-dernière phrase du hiéromnèmon : « Or nous, nous avons dépassé cela » (l. 1008).

Le propos antilatin n'est pourtant pas absent de cette conclusion : il surgit sous la forme d'une citation de Nicétas Choniatès (l. 998-1002) qui vient s'entrecroiser, comme en contrepoint, avec la plaisanterie qui continue de faire rire le moine – ultime signe d'une composition littéraire très travaillée. La référence à Choniatès rattache Agallianos à une tradition de critique radicale et même de haine des Latins liée à l'expérience de la prise de Constantinople par les croisés : il n'est plus question ici d'antiunionisme, mais de l'antilatinisme le plus dur. L'extrait est donné textuellement, donc sans doute à partir d'un manuscrit de l'*Histoire* de Choniatès, auquel Agallianos a dû avoir accès. Le passage cité se trouve au cœur du récit du pillage de Constantinople par les armées croisées le 12 avril 1204[371] : non seulement il fournit à Agallianos un portrait acerbe du Latin qui vient enrichir ses propos antérieurs, mais il fait intervenir encore une fois le thème de la culpabilité inexpiable des Occidentaux à l'égard des Byzantins. Si vraiment Nicétas Choniatès était la lecture privilégiée de la mouvance antilatine au XVe siècle[372], le choix de cet extrait n'est pas innocent : Agallianos adresse à son lecteur par cette citation un message qui va exactement à l'encontre de la politique de rapprochement avec les Latins prônée par l'empereur ; il prend finalement à son compte le discours que tenait plus haut Mélétios à Michel VIII en dénonçant les méfaits des Latins et en excluant toute relation de confiance avec eux. Avec cette conclusion, Agallianos revendique un antilatinisme aussi bien politique que religieux et culturel, sans concession aucune.

Dans cette seconde partie du *Dialogue* qui contient l'argumentation proprement antilatine d'Agallianos, l'auteur se pose en hérésiologue. Il dénonce l'hérésie latine en reprenant l'arsenal polémique le plus traditionnel, depuis les Pères cappadociens jusqu'à Photios, et en adoptant une posture d'orthodoxe

371. Choniatès, *Histoire*, p. 575[15-20]. Voir aussi la traduction annotée de H. Magoulias, *O city of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, Detroit 1984, p. 316.

372. Voir *supra* n. 151.

intransigeant, prompt à débusquer toute forme de déviance doctrinale. Comme ses prédécesseurs, il cherche à séparer par le discours le bon grain de l'ivraie, à tracer une frontière nette entre chrétiens authentiques et hérétiques, exagérant les écarts et niant qu'il existe quoi que ce soit de commun entre les deux. Dans cette mesure, son discours touche nécessairement à la question de l'identité religieuse : il définit une norme positive, dont participent selon lui tous les orthodoxes, et range les autres, y compris et surtout les unionistes byzantins, du côté de l'erreur et de la perdition. Cette rhétorique n'est qu'une construction artificielle, et les réactions du moine, interprétées ici comme des concessions que l'auteur est obligé de faire à la réalité, laissent entrevoir les difficultés que rencontre Agallianos pour diffuser son message dans la société byzantine du xv[e] siècle. Aux yeux du moine, la figure de l'Occidental ne s'assimile pas automatiquement à celle de l'hérésiarque, et la nécessité d'exclure les Latins de la communion des chrétiens au même titre que les autres dissidents n'est pas une évidence. Le hiéromnèmon parvient à le gagner à sa cause en jouant sur deux ressorts : l'argument d'autorité, lorsqu'il affirme que la doctrine latine a déjà été condamnée en concile, et l'excitation de sentiments xénophobes, qui s'épanouissent dans les plaisanteries antilatines de la conclusion du *Dialogue*.

Conclusion

Dans le vaste corpus de la littérature de polémique antilatine à Byzance, le *Dialogue* d'Agallianos tranche par son ton comme par son contenu. Les thèmes de la controverse entre orthodoxes et Latins sont pourtant bien connus et même rebattus : on retrouve ici comme ailleurs la dénonciation des innovations doctrinales latines, l'argumentation usuelle contre le *Filioque*, le refus de la primauté pontificale, tous sujets traités abondamment aussi par Marc d'Éphèse et Georges Scholarios, les deux auteurs antiunionistes les plus prolifiques du xv[e] siècle. Mais ces questions doctrinales, abordées dans le *Dialogue* d'une manière peu originale, ne constituent pas sa matière essentielle : l'antilatinisme s'affiche dans le discours à travers le thème de la sainteté, dont Agallianos fait apparaître tout le potentiel polémique. La forme de sainteté qui va jusqu'au martyre pour la foi véritable et intangible des Pères est, selon l'auteur, l'apanage des authentiques orthodoxes. Dans son combat contre l'Union de Florence, Agallianos s'identifie à son prédécesseur Mélétios le confesseur, le principal opposant à l'Union de Lyon, torturé pour avoir tenu tête à l'empereur unioniste Michel VIII Paléologue. Cette piété absolue, approuvée et récompensée par Dieu, est mise en parallèle avec un défaut de sainteté dans le monde latin, qu'Agallianos prétend pouvoir démontrer par l'absence de manifestations divines. Il oppose ainsi deux Églises, celle qui est reconnue par Dieu comme sienne et celle dont il se détourne. Même si le propos ecclésiologique reste sommaire, il faut souligner son originalité : c'est ici la note de sainteté de l'Église latine qui est attaquée, et non pas, comme souvent, l'apostolicité ou la catholicité de l'Église adverse.

Cependant, de façon paradoxale, cet acharnement à dénier aux Latins toute relation surnaturelle au divin s'accompagne de considérations qui dénotent l'influence prise à Byzance par les formes de la religiosité latine. Le texte donne plusieurs exemples de l'appropriation des usages occidentaux par les Byzantins, en premier lieu la canonisation de Mélétios le Confesseur. Aucun acte lié à cette canonisation n'est conservé, mais Agallianos décrit la procédure suivie : une enquête a été effectuée à propos des miracles réalisés par le saint, elle a été corroborée par des témoignages, puis le synode de Constantinople a pris vers 1325 la décision de canoniser Mélétios. Cette procédure n'est pas du tout traditionnelle dans le monde orthodoxe, tandis qu'elle ressemble beaucoup au procès de canonisation occidental. Autre exemple flagrant, le récit concernant François d'Assise dans le *Dialogue*. François et Claire d'Assise sont l'objet d'une attaque violente dans le texte : François est accusé d'avoir mené une vie dissolue et d'avoir été l'amant de Claire. Agallianos s'en prend à ce saint latin parce qu'il présente deux particularités : en premier lieu, il est célèbre pour avoir reçu les stigmates du Christ ; or ce point va complètement à l'encontre de la démonstration d'Agallianos, qui prétend pour sa part que les Latins sont privés de signes divins. De plus, François d'Assise est le saint latin le plus apprécié des

orthodoxes : plusieurs indices montrent que, à la fin du Moyen Âge, son culte était même susceptible d'être introduit dans certaines communautés orthodoxes de Crète et d'Italie du Sud. Les emprunts que les Byzantins font au christianisme latin sont donc réels – et la réciproque est aussi vraie. Dans cette optique, le *Dialogue* d'Agallianos peut se lire comme une tentative de redéfinir l'orthodoxie dans une rivalité et une surenchère explicite à l'égard du christianisme latin.

La polémique antilatine trouve ainsi un mode d'expression original chez Agallianos ; cette approche qui n'est pas centrée sur les questions théologiques permet aussi à l'auteur de passer en revue tous les aspects de la critique des Latins. Dans une première phase de son discours qui n'est encore qu'antiunioniste, il commence par rejeter les conclusions du concile de Florence et mettre en cause l'Église orthodoxe unie à Rome qui en est issue : son récit est parsemé de notations précieuses pour l'historien quant au rapport de forces qui s'est instauré à partir de 1440 à Constantinople entre unionistes et antiunionistes. Agallianos ne mentionne nullement l'existence d'un parti antiunioniste ou d'une Église parallèle organisée telle que la Synaxe, qui n'est pas encore constituée en 1442. Il ne présente pas non plus Marc d'Éphèse comme le chef de file des antiunionistes, mais le décrit comme un saint homme entièrement préoccupé de spiritualité. À travers ce texte, l'antiunionisme n'apparaît pas comme un mouvement structuré, mais comme une lutte clandestine qui est le fait d'individus isolés, tel Agallianos lui-même. Au contraire, l'Église orthodoxe unie à Rome, avec à sa tête le patriarche Mètrophanès II, est en position dominante. Tous ces éléments viennent étayer la thèse selon laquelle la résistance à l'Union de Florence se met en place lentement et avec difficulté à Constantinople.

Les arguments avancés contre l'Union de Florence ne sont qu'un point de départ : l'antiunionisme est la première forme que prend l'antilatinisme dans le texte, il est suivi de toute une série de notations hostiles aux Latins, selon une gradation très réfléchie. Du rejet de l'Union de Florence, l'auteur passe à la dénonciation du projet d'Union en soi, par le biais du rappel du bilan négatif de l'Union de Lyon. Puis Agallianos s'attarde longuement sur l'absence de sainteté et de relation au divin dans le monde latin, ce qui justifie à ses yeux le refus de réunir des Églises si disparates. Il recourt ensuite à l'argumentation usuelle contre le *Filioque* et les innovations doctrinales latines : il use à ce propos d'une preuve particulièrement efficace en affirmant que les Latins et leur doctrine ont déjà été condamnés comme hérétiques lors du huitième concile œcuménique, celui qui a réhabilité le patriarche Photios en 879-880. Agallianos termine en stigmatisant l'arrogance et l'outrecuidance inhérentes aux Latins et les tourne en ridicule au moyen de plaisanteries xénophobes. Le texte se conclut par un portrait à charge du Latin emprunté à Nicétas Choniatès, qui rappelle de manière subliminale les événements de 1204. Or le thème de la prise et du pillage de Constantinople lors de la quatrième croisade est aussi présent explicitement dans le *Dialogue* lorsque l'auteur traite de l'Union de Lyon. Cette référence directe aux crimes commis par les Latins est tout à fait exceptionnelle dans

la littérature de la période paléologue : les événements de 1204 ne sont en effet jamais invoqués dans la polémique antiunioniste des XIVe-XVe siècles. Toute la palette du discours antilatin est donc représentée dans ce texte : l'auteur construit peu à peu une image très négative du Latin et l'assimile à des figures abstraites telles que le croisé et l'hérétique, pour en faire finalement l'archétype de l'ennemi du Byzantin. Agallianos parcourt ainsi dans ce bref texte toutes les formes que peut prendre l'antilatinisme à Byzance, depuis l'antiunionisme modéré du début jusqu'à la xénophobie qui transparaît sous les plaisanteries finales.

À travers cette critique en règle du Latin, Agallianos esquisse aussi le portrait du bon orthodoxe. À la perdition latine, il oppose en effet les valeurs de l'orthodoxie : respect de l'enseignement des Écritures et de la tradition patristique, défense de la foi jusqu'au martyre, liberté d'expression vis-à-vis du pouvoir politique, attention portée aux signes envoyés par Dieu, vénération des saints et de leurs reliques. Toutes ces manifestations de la piété sont déniées aux Latins : selon Agallianos, ces derniers n'ont aucune forme de communication avec Dieu, et de surcroît, ils ne respectent pas la parole divine, puisqu'ils élaborent une doctrine qui est en contradiction avec les Écritures. Grâce à cette rhétorique de l'opposition terme à terme, Agallianos marque clairement la séparation entre les deux confessions, les deux Églises, les deux populations. Il cherche à éviter que la confusion, l'idée d'une ressemblance ou d'une proximité entre Latins et Byzantins ne s'introduise. Pour cette raison, il s'attaque avec virulence aux unionistes byzantins, les représentants de ce moyen terme qu'il déteste. Agallianos joue en pleine connaissance de cause sur le ressort de l'identité en qualifiant les unionistes byzantins de « Latins », ce qui est une injure évidente dans la Constantinople des années 1440 et perçue comme telle par le moine dans le *Dialogue*. Non seulement il leur dénie ainsi toute appartenance à l'orthodoxie, mais il les exclut aussi de la communauté ethnique dont ils font partie.

Ce texte particulièrement clair permet de décrypter les ressorts de la propagande antilatine et de comprendre la fonction d'une telle littérature dans la société byzantine tardive. Le dispositif mis en place par Agallianos fait intervenir un savant dignitaire patriarcal et un moine ignorant qui se laisse peu à peu convaincre par les arguments de son interlocuteur. On ne saurait mieux dire que le discours antilatin s'adresse à des orthodoxes : il est destiné à contrer toute tendance à un éventuel rapprochement avec la confession adverse. Un tel message vise à l'évidence un public plutôt populaire. L'argumentation n'est jamais développée dans un sens abstrait, et sur le plan intellectuel, elle se révèle assez faible, comme en témoigne à plusieurs reprises la contradiction apportée par le moine. L'œuvre est en revanche très efficacement construite de manière à emporter l'adhésion du lecteur, l'auteur maniant tantôt la diabolisation tantôt l'ironie.

La circulation du texte et l'ampleur de sa diffusion restent difficiles à évaluer : l'existence d'un manuscrit unique, copié dans l'entourage d'Agallianos, et l'absence de toute référence à ce texte par les contemporains ne plaident pas pour une large réception de l'œuvre. Ces remarques ne préjugent cependant pas de la diffusion orale qui a pu en être faite, dans la mesure où cette forme de la culture byzantine nous échappe presque entièrement. En raison des nombreuses allusions à un système d'espionnage mis en place par les unionistes, j'ai émis l'hypothèse que ce *Dialogue* puisse être une œuvre clandestine, diffusée seulement dans les milieux antiunionistes en guise de méthode destinée à ceux qui tentent de rallier les populations orthodoxes à leur cause. Il n'est pas impossible qu'à la date où il est composé, en 1442, une forme de censure – impériale et / ou patriarcale – s'exerce contre ceux qui tiennent un discours contraire à la politique officielle d'Union : d'ailleurs, à en croire les informations que donne Agallianos, il écrit alors qu'il est suspendu de ses fonctions et exilé. La construction du texte elle-même semble renforcer l'idée que ce *Dialogue* soit destiné à des orthodoxes proches de la mouvance antiunioniste, puisque le hiéromnèmon avance pas à pas dans le dévoilement de sa pensée, tout en testant le moine pour comprendre jusqu'à quel point il peut aller. En dernier lieu, les jugements émis contre Jean VIII et contre Mètrophanès II, fort irrévérencieux, sont un indice supplémentaire d'une expression contestataire : non seulement les empereurs Michel VIII et Jean VIII sont mis en cause pour leur unionisme, mais la dynastie paléologue tout entière est aussi subtilement critiquée par la mise en valeur de saints concurrents. Ce *Dialogue* appartient de toute façon à une littérature de combat, mais il exprime sans doute plus ouvertement que les autres œuvres antiunionistes contemporaines le rejet global d'une politique ; sous cet aspect, il se rapproche aussi du genre satirique représenté par exemple par le *Voyage* de Mazaris.

La dimension littéraire du texte a été mainte fois soulignée : construit habilement, ce *Dialogue* est bien écrit, le souci stylistique étant toujours perceptible sans pour autant que la rhétorique vienne obscurcir le sens. Agallianos joue avec art de la forme qu'il a choisie et sait rendre l'échange vivant, à l'imitation d'une conversation réelle. Le ton est varié, depuis l'exposé narratif ou explicatif jusqu'à la discussion animée, tandis que la pédagogie dont le hiéromnèmon use avec le moine permet au lecteur d'aujourd'hui de suivre sans difficulté l'argumentation. On apprécie enfin l'ironie de l'auteur et les exemples d'humour byzantin qu'il fournit. Le travail sur une telle œuvre donne l'impression fugitive d'approcher quelque peu l'univers mental du Byzantin du XVe siècle : même si ce n'est là sans doute qu'illusion, le simple plaisir de la lecture demeure, bien loin de la fonction batailleuse que l'auteur assignait initialement à son œuvre.

Abréviations

ABME	*Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος*
An. Boll.	*Analecta Bollandiana*
BHG	*Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., et *Auctarium*
BSl.	*Byzantinoslavica*
Byz. Forsch.	*Byzantinische Forschungen*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae
CPG	*Clavis patrum graecorum*, éd. M. Geerard
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
DECA	*Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, dir. A. Di Berardino
DHGE	*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
DS	*Dictionnaire de spiritualité*
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*
EEBS	*Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*
EO	*Échos d'Orient*
ES	*Enciclopedia dei santi. Le Chiese orientali*
HC	*Histoire du christianisme*, dir. J.-M. Mayeur, C. et L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard
JÖB	*Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*
LBG	*Lexikon zur byzantinischen Gräzität besonders des 9.-12. Jahrhunderts*, dir. E. Trapp
Mansi	*Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, éd. J. D. Mansi
Néos Hell.	Νέος Ἑλληνομνήμων, éd. S. Lampros
OCP	*Orientalia Christiana Periodica*
ODB	*The Oxford Dictionary of Byzantium,* éd. A. Kazhdan
PG	Patrologiae cursus completus, series Graeca, éd. J.-P. Migne
PLP	*Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*
Rallès-Potlès	*Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, éd. G. A. Rallès et M. Potlès
REB	*Revue des études byzantines*
ROC	*Revue de l'Orient chrétien*
RSBN	*Rivista di studi bizantini e neoellenici*
SC	Sources chrétiennes
TM	*Travaux et mémoires*
TM, Monogr.	Travaux et mémoires, Monographies
VV	*Vizantijskij Vremennik*
ZRVI	*Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*

Bibliographie

Les références fournies ci-après comportent seulement les abréviations utilisées en note dans l'ouvrage.

Les références au texte biblique sont faites aux ouvrages suivants :

– pour le texte grec de l'Ancien Testament, *Septuaginta*, éd. A. Rahlfs, Stuttgart 1935.
– pour le texte grec du Nouveau Testament, *Novum Testamentum Graece*, éd. E. Nestlé et K. Aland, Stuttgart 1993[27].
– pour la traduction française, parfois mais pas systématiquement, *La Bible de Jérusalem*, édition de référence avec notes et augmentée de clefs de lectures, trad. sous la dir. de l'École biblique de Jérusalem, Paris 2001.

Les abréviations des noms de livres bibliques sont celles que donne la *Bible de Jérusalem*.

1. Sources

Adler, *Suidae Lexicon* : *Suidae Lexicon*, éd. A. Adler, 5 vol., Leipzig 1928-1938.

Afentoulidou-Leitgeb, *Hymnen des Theoktistos Studites* : *Die Hymnen des Theoktistos Studites auf Athanasios I. von Konstantinopel. Einleitung, Edition, Kommentar*, éd. E. Afentoulidou-Leitgeb, Vienne 2008 (Wiener byzantinistische Studien 27).

Cassiotou-Panayotopoulos, Λεξικογραφικὴ συμβολή : M. Cassiotou-Panayotopoulos, Λεξικογραφικὴ συμβολὴ ἐκ τοῦ ἔργου τοῦ Μελετίου Γαλησιώτου τοῦ Ὁμολογητοῦ, dans *Lexicologica Byzantina. Beiträge zum Kolloquium zur byzantinischen Lexikographie (Bonn, 13.-15. Juli 2007)*, éd. E. Trapp et S. Schönauer, Bonn 2008, p. 97-118.

Choniatès, *Histoire* : *Nicetae Choniatae historia, Pars prior*, éd. J. van Dieten, Berlin 1975 (CFHB 11,1).

Dalarun, *François d'Assise. Écrits* : *François d'Assise. Écrits, vies, témoignages*, dir. J. Dalarun, Paris 2010 (Sources franciscaines).

Danieli, *Rito greco a Galatone* : F. Danieli, *Il rito greco a Galatone. S. Francesco d'Assisi in un codice bizantino del sec. XV*, Galatina 2005.

Dosithée, *Τόμος ἀγάπης* : *Τόμος ἀγάπης*, éd. Dosithée de Jérusalem, Iaşi 1698.

Dosithée, *Τόμος καταλλαγῆς* : *Τόμος καταλλαγῆς*, éd. Dosithée de Jérusalem, Iaşi, 1692.

Dosithée, *Τόμος χαρᾶς* : *Τόμος χαρᾶς*, éd. Dosithée de Jérusalem, Rimnik 1705.

Doukas, *Histoire* : *Ducas*, *Istoria Turco-Bizantină (1341-1462)*, éd. et trad. V. Grecu, Bucarest 1958.

Gill, *Actes grecs* : *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, éd. J. Gill, Rome 1953 (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores 5).

Gill, Profession of faith of Michael Balsamon : J. Gill, A profession of faith of Michael Balsamon, the great chartophylax, *Byz. Forsch.* 3, 1968, p. 120-128.

Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31* : Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31 (Discours théologiques)*, éd. et trad. P. Gallay, Paris 1978 (SC 250).

Grégoire de Nazianze, *Discours 32-37* : Grégoire de Nazianze, *Discours 32-37*, éd. C. Moreschini, trad. P. Gallay, Paris 1985 (SC 318).

Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41* : Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, éd. C. Moreschini, trad. P. Gallay, Paris 1990 (SC 358).

Grègoras, *Histoire* : *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, éd. L. Schopen, 3 vol., Bonn 1829-1855 (CSHB).

Halkin, Saint Michel de Chalcédoine : F. Halkin, Saint Michel de Chalcédoine, *REB* 19, 1961, p. 157-164.

Heisenberg, Kaiser Johannes Batatzes : A. Heisenberg, Kaiser Johannes Batatzes der Barmherzige. Eine mittelgriechische Legende, *BZ* 14, 1905, p. 160-233.

Hofmann, *Actes latins* : *Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis, Acta Latina Concilii Florentini*, éd. G. Hofmann, Rome 1955 (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores 6).

Hofmann, *Epistolae*, I : *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*. I, *Epistolae pontificiae de rebus ante Concilium Florentinum gestis (1418-1438)*, éd. G. Hofmann, Rome 1940 (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores 1, 1).

Hofmann, *Epistolae*, II : *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*. II, *Epistolae pontificiae de rebus in Concilio Florentino annis 1438-1439 gestis*, éd. G. Hofmann, Rome 1944 (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores 1, 2).

Hofmann, *Orientalium documenta minora* : *Orientalium documenta minora*, éd. G. Hofmann, Rome 1953 (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores 3, 3).

Kolbaba, Meletios Homologetes Galesiotes : T. Kolbaba, Meletios Homologetes Galesiotes 'On the customs of the Italians', *REB* 55, 1997, p. 137-168.

Krajcar, *Actes slaves* : *Acta Slavica Concilii Florentini. Narrationes et documenta*, éd. J. Krajcar, Rome 1976 (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores 11).

Lampros, Ἀργυροπούλεια : *Ἀργυροπούλεια. Λόγοι, πραγματεῖαι, ἐπιστολαί. Προσφωνήματα, ἀπαντήσεις καὶ ἐπιστολαὶ πρὸς αὐτὸν καὶ τὸν υἱὸν Ἰσαάκιον. Ἐπιστολαὶ καὶ ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν*, éd. S. Lampros, Athènes 1910.

Lampros, Ἐπανέκδοσις ἐπιστολῶν : S. Lampros, Ἐπανέκδοσις ἐπιστολῶν τοῦ μητροπολίτου Μηδείας Θεοφάνους, *Νέος Ἑλλ.* 10, 1913, p. 258-275.

Laurent, Préliminaires du concile : V. Laurent, Les préliminaires du concile de Florence. Les neuf articles du pape Martin V et la réponse inédite du patriarche de Constantinople Joseph II (octobre 1422), *REB* 20, 1962, p. 5-60.

Laurent-Darrouzès, *Dossier grec* : *Dossier grec de l'Union de Lyon 1273-1277*, éd. V. Laurent et J. Darrouzès, Paris 1976 (Archives de l'Orient chrétien 16).

Leutsch, *Corpus paroemiographorum* : *Corpus paroemiographorum Graecorum*, éd. E. L. Leutsch et F. S. Schneidewin, 2 vol., Göttingen 1839-1851.

Majeska, *Russian travelers* : *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries*, éd. G. Majeska, Washington 1984 (Dumbarton Oaks Studies 19).

Makarios Chrysoképhalos, *Βίος* : Makarios Chrysoképhalos, *Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Μελετίου τοῦ Ὁμολογητοῦ*, éd. S. Lauriotès, dans *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 5, 1921, p. 582-584 et 609-624 et *Ὁ Ἄθως* 8-9, 1928, p. 9-11.

Manuel Kalékas, *Contra Graecorum errores* : Manuel Kalékas, *Contra Graecorum errores libri quatuor*, dans PG 152, col. 11-258.

MARC D'ÉPHÈSE, *Œuvres antiunionistes* : *Marci Eugenici metropolitae Ephesi opera antiunionistica*, éd. L. PETIT, Rome 1977 (éd. originale dans PO 17, Paris 1923, p. 307-524).

MATZUKIS, *Fall of Constantinople* : *The fall of Constantinople. Fourth crusade. A critical edition with translation, grammatical and historical commentary of the codex 408 Marcianus Graecus (ff. 1-13v) in the Library of St. Mark, Venice*, éd. C. MATZUKIS, Peristeri 2004.

NIKOLOPOULOS, Ἀκολουθία ἀνέκδοτος εἰς Ἀρσένιον : P. G. NIKOLOPOULOS, Ἀκολουθία ἀνέκδοτος εἰς Ἀρσένιον πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, *EEBS* 43, 1977-1978, p. 365-383.

PACHYMÉRÈS, *Relations historiques* : GEORGES PACHYMÉRÈS, *Relations historiques*, éd. et trad. V. LAURENT et A. FAILLER, 5 vol., Paris 1984-2000 (CFHB 24).

PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, *Ἀνέκδοτα ἑλληνικὰ συγγραμμάτια* : *Ἀνέκδοτα ἑλληνικὰ συγγραμμάτια ἔγγραφά τε καὶ ἄλλα κείμενα*, éd. A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, Constantinople 1884 (Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη).

PATRINÉLÈS, *Θεόδωρος Ἀγαλλιανός* : *Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι λόγοι του*, éd. C. PATRINÉLÈS, Athènes 1966.

PÉTRIDÈS, Documents sur la rupture de l'union : S. PÉTRIDÈS, Documents sur la rupture de l'union de Florence, *EO* 14, 1911, p. 204-207.

PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices* : PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, éd. et trad. J. VERPEAUX, Paris 1966 (Le monde byzantin).

Regesten, III : *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*. III, *Regesten von 1204-1282*, éd. F. DÖLGER et P. WIRTH, Munich 1977[2].

Regestes, II-III : *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*. I, *Les actes des patriarches*. Fasc. II et III, *Les regestes de 715 à 1206*, éd. V. GRUMEL, rev. et corr. par J. DARROUZÈS, Paris 1989[2].

Regestes, V : *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*. I, *Les actes des patriarches*. Fasc. V, *Les regestes de 1310 à 1376*, éd. J. DARROUZÈS, Paris 1977.

RIANT, *Exuviae sacrae* : P. RIANT, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, Genève 1877 (rééd. avec une préface de J. DURAND, Paris 2004).

ROBERT DE CLARI, *Conquête* : ROBERT DE CLARI, *La conquête de Constantinople*, trad. J. DUFOURNET, Paris 2004.

ROSSIDOU-KOUTSOU, *John Eugenikos'* Antirrhetic : *John Eugenikos'* Antirrhetic of the decree of the council of Ferrara-Florence. *An annotated critical edition*, éd. E. ROSSIDOU-KOUTSOU, Nicosie 2006.

SCHOLARIOS, *Œuvres complètes* : *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, éd. L. PETIT, X. A. SIDÉRIDÈS et M. JUGIE, 8 vol., Paris 1928-1936.

SCHREINER, *Byzantinischen Kleinchroniken* : *Die byzantinischen Kleinchroniken*, éd. P. SCHREINER, 3 vol., Vienne 1975-1979 (CFHB 12).

SIMOPOULOS, *Μελέτιος ὁ Γαλησιώτης* : T. N. SIMOPOULOS, *Μελέτιος ὁ Γαλησιώτης (1230-1307)*, Athènes 1978.

SYROPOULOS, *Mémoires* : *Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le concile de Florence (1438-1439)*, éd. et trad. V. LAURENT, Rome-Paris 1971 (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores 9).

TALBOT, *Faith healing*: *Faith healing in Late Byzantium. The posthumous miracles of the patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, éd. A.-M. TALBOT, Brookline (MA) 1983.

TALBOT, *Holy women of Byzantium*: *Holy women of Byzantium: ten saints' lives in English translation*, trad. A.-M. TALBOT, Washington 1996.

2. Études

ALBERIGO, *Christian unity*: *Christian unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, éd. G. ALBERIGO, Louvain 1991 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 97).

ANGELOV, *Imperial ideology*: D. ANGELOV, *Imperial ideology and political thought in Byzantium, 1204-1330*, Cambridge 2007.

ARRANZ, Circonstances et conséquences liturgiques: M. ARRANZ, Circonstances et conséquences liturgiques du concile de Ferrare-Florence, dans ALBERIGO, *Christian unity*, p. 407-427.

BLANCHET, Église byzantine: M.-H. BLANCHET, L'Église byzantine à la suite de l'Union de Florence (1439-1445). De la contestation à la scission, *Byz. Forsch.* 29, 2007, p. 79-123.

BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios*: M.-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472). Un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire byzantin*, Paris 2008 (Archives de l'Orient chrétien 20).

BOZOKY, *Politique des reliques*: E. BOZOKY, *La politique des reliques de Constantin à saint Louis: protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris 2007.

COLUCCIA, *Basilio Bessarione*: G. COLUCCIA, *Basilio Bessarione. Lo spirito greco e l'Occidente*, Florence 2009.

DAGRON, L'Église et l'État: G. DAGRON, L'Église et l'État (milieu IX^e-fin X^e siècle), dans *HC* IV, p. 167-240.

DAGRON, Perception d'une différence: G. DAGRON, La perception d'une différence: les débuts de la « querelle du Purgatoire », dans *Actes du XV^e Congrès international d'études byzantines, Athènes, Septembre 1976*. IV, *Histoire. Communications*, Athènes 1980, p. 84-92.

DARROUZÈS, *Recherches sur les ὀφφίκια*: J. DARROUZÈS, *Recherches sur les ὀφφίκια de l'Église byzantine*, Paris 1970 (Archives de l'Orient chrétien 11).

DE HALLEUX, Problèmes de méthode: A. DE HALLEUX, Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au concile de Ferrare et Florence, dans ALBERIGO, *Christian unity*, p. 251-301.

DELACROIX-BESNIER, *Dominicains*: C. DELACROIX-BESNIER, *Les dominicains et la chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles*, Rome 1997 (Collection de l'École française de Rome 237).

DEMACOPOULOS, Popular reception: G. E. DEMACOPOULOS, The popular reception of the Council of Florence in Constantinople 1439-1453, *St Vladimir's theological quarterly* 43, 1999, p. 37-53.

DIETEN, Streit in Byzanz: J.-L. VAN DIETEN, Der Streit in Byzanz um die Rezeption der Unio Florentina, *Ostkirchliche Studien* 39, 1990, p. 160-180.

DURAND, Quatrième croisade : J. DURAND, La quatrième croisade, les reliques et les reliquaires de Constantinople, dans *1204, la quatrième croisade : de Blois à Constantinople et éclats d'empires. Musée-Château de Blois & Paris, Bibliothèque nationale de France, Musée du cabinet des Médailles, octobre 2005-janvier 2006, catalogue d'exposition*, éd. I. VILLELA-PETIT, Paris 2005, p. 55-78.

DURAND-FLUSIN, *Byzance et les reliques du Christ* : *Byzance et les reliques du Christ*, éd. J. DURAND et B. FLUSIN, Paris 2004 (TM, Monogr. 17).

DVORNIK, *Schisme de Photius* : F. DVORNIK, *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, Paris 1950 (Unam Sanctam).

EFTHYMIADIS, Late Byzantine collections of miracles : S. EFTHYMIADIS, Late Byzantine collections of miracles and their implications, dans *Οι ήρωες της ορθοδόξης Εκκλησίας. Οι νέοι άγιοι, 8ος-16ος αιώνας*, éd. E. KOUNTOURA-GALAKÈ, Athènes 2004, p. 239-250.

FAILLER, Mélèce le Confesseur : A. FAILLER, Mélèce le Confesseur et le monastère Saint-Lazare de Constantinople, *REB* 56, 1998, p. 231-238.

FLUSIN, Reliques de la Sainte-Chapelle : B. FLUSIN, Les reliques de la Sainte-Chapelle et leur passé impérial à Constantinople, dans *Le trésor de la Sainte-Chapelle. Paris, Musée du Louvre, 31 mai-27 août 2001*, éd. J. DURAND et M.-P. LAFITTE, Paris 2001, p. 20-36.

FONKIČ, Ierusalimskij patriarch Dosifej : B. FONKIČ, Ierusalimskij patriarch Dosifej i ego rukopisi v Moskve, *VV* 29, 1968, p. 275-299.

FONKIČ-POLJAKOV, *Grečeskie rukopisi* : B. FONKIČ et F. B. POLJAKOV, *Grečeskie rukopisi Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki. Paleografičeskie, kodikologičeskie i bibliografičeskie dopolnenija k katalogu archimandrita Vladimira (Filantropova)*, Moscou 1993.

FROLOW, *Relique de la Vraie Croix* : A. FROLOW, *La relique de la Vraie Croix : recherches sur le développement d'un culte*, Paris 1961 (Archives de l'Orient chrétien 7).

GADRAT, Couvents latins : C. GADRAT, Les couvents latins de Constantinople et Péra face à la conquête ottomane, dans *La prise de Constantinople. L'événement, sa portée et ses échos (1453-2003). Actes du colloque de Tunis, 11-12-13 décembre 2003*, éd. M. T. MANSOURI, Tunis 2008, p. 93-113.

GASPARI, Francesco d'Assisi : A. GASPARI, Francesco d'Assisi : un santo venerato anche dalla Chiesa bizantina ? Il « caso » del manoscritto *Galat.* 4, *Archivum Franciscanum Historicum* 101, 2008, p. 155-179.

GILL, *Concile de Florence* : J. GILL, *Le concile de Florence*, Paris-Tournai 1964 (trad. de *The Council of Florence*, Cambridge 1959).

GOUNARIDÈS, Πολιτικὲς διαστάσεις : P. GOUNARIDÈS, Πολιτικὲς διαστάσεις τῆς συνόδου Φεράρας-Φλωρεντίας, *Θησαυρίσματα* 31, 2001, p. 107-129.

GRUMEL, Décret du synode photien : V. GRUMEL, Le décret du synode photien de 879-880 sur le symbole de foi, *EO* 37, 1938, p. 357-372.

HARLFINGER, *Wasserzeichen* : D. et J. HARLFINGER, *Wasserzeichen aus griechischen Handschriften*, 2 vol., Berlin 1974-1980.

HARTNUP, *Leo Allatios and popular orthodoxy* : K. HARTNUP, *« On the beliefs of the Greeks ». Leo Allatios and popular orthodoxy*, Leyde 2004.

Hinterberger, Neglected tool : M. Hinterberger, A neglected tool of Orthodox propaganda? The image of the Latins in Byzantine hagiography, dans *Greeks, Latins, and intellectual history, 1204-1500*, éd. M. Hinterberger et C. Schabel, Louvain 2011 (Recherches de théologie et philosophie médiévales. Bibliotheca 11), p. 129-149.

Høgel, *Symeon Metaphrastes* : C. Høgel, *Symeon Metaphrastes. Rewriting and canonization*, Copenhague 2002.

Ieraci Bio, Dialogo nella letteratura tardoantica e bizantina : A. M. Ieraci Bio, Il dialogo nella letteratura tardoantica e bizantina, dans *Spirito e forme nella letteratura bizantina*, éd. A. Garzya, Naples 2006 (Quaderni dell'Accademia pontaniana 47), p. 21-46.

Janin, *Les églises et les monastères* : R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris 1975 (Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin).

Janin, *Siège de Constantinople*, III : R. Janin, *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique.* III, *Les églises et les monastères*, Paris 1969^2 (Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin).

Jugie, Actes du synode photien : M. Jugie, Les Actes du synode photien de Sainte-Sophie (879-880), *EO* 37, 1938, p. 89-99.

Kazhdan, Latins and Franks : A. Kazhdan, Latins and Franks in Byzantium: perception and reality from the eleventh to the twelfth century, dans *The crusades from the perspective of Byzantium and the Muslim world*, éd. A. Laiou et R. P. Mottahedeh, Washington 2001, p. 83-100.

Kiousopoulou, Κοινωνικὴ διάσταση : T. Kiousopoulou, Ἡ κοινωνικὴ διάσταση τῆς σύγκρουσης ἀνάμεσα στοὺς ἑνωτικοὺς καὶ τοὺς ἀνθενωτικοὺς τὸν 15ᵒ αἰώνα, *Μνήμων* 23, 2001, p. 25-36.

Klein, *Byzanz, der Westen und das « wahre » Kreuz* : H. Klein, *Byzanz, der Westen und das « wahre » Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden 2004.

Koder, Latinoi : J. Koder, Latinoi – The image of the other according to Greek sources, dans *Βυζάντιο, Βενετία καὶ ὁ ἑλληνοφραγκικὸς κόσμος (13ος-15ος αἰώνας)*, éd. C. Maltézou et P. Schreiner, Venise 2002, p. 25-39.

Kolbaba, *Byzantine lists* : T. Kolbaba, *The Byzantine lists. Errors of the Latins*, Urbana (Ill.) 2000.

Kolbaba, Byzantine perceptions : T. Kolbaba, Byzantine perceptions of Latin religious "Errors": themes and changes from 850 to 1350, dans *The crusades from the perspective of Byzantium and the Muslim world*, éd. A. Laiou et R. P. Mottahedeh, Washington 2001, p. 117-143.

Kolbaba, *Inventing Latin heretics* : T. Kolbaba, *Inventing Latin heretics. Byzantines and the Filioque in the ninth century*, Kalamazoo 2008.

Krause, Feuerprobe : K. Krause, Feuerprobe, Portraits in Stein. Mittelalterliche Propaganda für Venedigs Reliquien aus Konstantinopel und die Frage nach ihrem Erfolg, dans *Lateinisch-griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters*, éd. M. Mersch et U. Ritzerfeld, Berlin 2009, p. 111-162.

Külzer, *Disputationes Graecae contra Iudaeos* : A. Külzer, *Disputationes Graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Stuttgart-Leipzig 1999 (Byzantinisches Archiv 18).

Lampros, *Catalogue of the Greek manuscripts* : S. Lampros, *Catalogue of the Greek manuscripts on Mount Athos*, II, Cambridge 1900.

Macrides, Saints and sainthood : R. Macrides, Saints and sainthood in the early Palaiologan period, dans *The Byzantine saint. University of Birmingham fourteenth Symposium of Byzantine studies*, éd. S. Hackel, Londres 1981, p. 67-87.

Magdalino, Byzantine churches of Selymbria : P. Magdalino, Byzantine churches of Selymbria, *DOP* 32, 1978, p. 309-318.

Magdalino, Église du Phare : P. Magdalino, L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (vii[e]/viii[e]-xiii[e] siècles), dans Durand-Flusin, *Byzance et les reliques du Christ*, p. 15-30.

Majeska, Relics of Constantinople after 1204 : G. Majeska, The relics of Constantinople after 1204, dans Durand-Flusin, *Byzance et les reliques du Christ*, p. 183-190.

Majeska, St. Sophia in the fourteenth and fifteenth centuries : G. Majeska, St. Sophia in the fourteenth and fifteenth centuries: the Russian travelers on the relics, *DOP* 27, 1973, p. 69-87.

Mamonè, *Μᾶρκος ὁ Εὐγενικός* : K. Mamonè, *Μᾶρκος ὁ Εὐγενικός. Βίος καὶ ἔργον*, Athènes 1954.

Matteucci, *Glorioso convento* : G. Matteucci, *Un glorioso convento francescano sulle rive del Bosforo : il s. Francesco di Galata in Costantinopoli, c. 1230-1697*, Florence 1967.

Matteucci, *Missione francescana* : G. Matteucci, *La Missione francescana di Costantinopoli*. I, *La sua antica origine e primi secoli di storia, 1217-1585*, Florence 1971.

Meunier, Cyrille d'Alexandrie : B. Meunier, Cyrille d'Alexandrie au concile de Florence, *Annuarium historiae conciliorum* 21, 1989, p. 147-174.

Meyendorff-Papadakis, *Orient chrétien* : J. Meyendorff et A. Papadakis, *L'Orient chrétien et l'essor de la papauté. L'Église de 1071 à 1453*, Paris 2001 (Théologies) [Trad. de *The Christian East and the rise of the Papacy. The Church 1071-1453 A.D.*, Crestwood (NY) 1994].

Morini, Chiesa greca : E. Morini, La Chiesa greca ed i rapporti « in sacris » con i Latini al tempo del Concilio di Ferrara-Firenze, *Annuarium historiae conciliorum* 21, 1989, p. 267-296.

Morini, Note sull'incorruzione : E. Morini, Note sull'incorruzione del corpo nella religiosità ortodossa. Un *topos* agiografico tra l'enfatizzazione, il ridimensionamento e l'ambiguità, dans *Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli. Atti del I e II Seminario di Studio, Roma-Grottaferrata 2000-2001*, éd. K. Stantchev et S. Parenti, Grottaferrata 2007, p. 153-165.

Mureşan, Histoire de trois empereurs : D. I. Mureşan, Une histoire de trois empereurs. Aspects des relations de Sigismond de Luxembourg avec Manuel II et Jean VIII Paléologue, dans *Emperor Sigismund and the Orthodox world*, éd. E. Mitsiou, M. Popović, J. Preiser-Kapeller, A. Simon, Vienne 2010 (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 24), p. 41-101.

Nicol, Byzantine reaction : D. Nicol, The Byzantine reaction to the second Council of Lyons, 1274, dans *Councils and assemblies*, éd. G. Cuming et D. Baker, Cambridge 1971 (Studies in Church history 7), p. 113-146.

Oikonomidès, Dédoublement de saint Théodore : N. Oikonomidès, Le dédoublement de saint Théodore et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia, *An. Boll.* 104, 1986, p. 327-335.

Page, *Being Byzantine* : G. Page, *Being Byzantine. Greek identity before the Ottomans*, Cambridge 2008.

Pelikan, *Esprit du christianisme oriental* : J. Pelikan, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*. II, *L'esprit du christianisme oriental, 600-1700*, Paris 1994.

Rigo, Canonizzazione di Gregorio Palama : A. Rigo, La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni, *RSBN* 30, 1993, p. 155-202.

Ruggieri, Concilio di Ferrara-Firenze e le sue liturgie : G. Ruggieri, Il concilio di Ferrara-Firenze e le sue liturgie, *Cristianesimo nella storia* 28, 2007, p. 41-54.

Ševčenko, Notes on Stephen : I. Ševčenko, Notes on Stephen, the Novgorodian pilgrim to Constantinople in the xiv century, *Südost-Forschungen* 12, 1953, p. 165-175.

Striker-Doğan Kuban, *Kalenderhane* : *Kalenderhane in Istanbul. The buildings, their history, architecture, and decoration. Final reports on the archaeological exploration and restoration at Kalenderhane Camii 1966-1978*, éd. C. L. Striker et Y. Doğan Kuban, Mayence 1997.

Talbot, Healing shrines in Late Byzantine Constantinople : A.-M. Talbot, Healing shrines in Late Byzantine Constantinople, dans *The "Constantinople and its legacy" lecture Series, 1997*, Toronto [Ont.] 2000 (repris dans A.-M. Talbot, *Women and religious life in Byzantium*, Aldershot 2001, nº XIV, p. 1-24).

Talbot, Pilgrimage to healing shrines : A.-M. Talbot, Pilgrimage to healing shrines: the evidence of miracle accounts, *DOP* 56, 2002, p. 153-173.

Thiriet, Zèle unioniste : F. Thiriet, Le zèle unioniste d'un franciscain crétois et la riposte de Venise, dans *Polychronion. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, éd. P. Wirth, Heidelberg 1966, p. 496-504 (repris dans F. Thiriet, *Études sur la Romanie gréco-vénitienne [xe-xve siècles]*, Londres 1977, nº XII).

Tinnefeld, Georgios Gennadios Scholarios : F. Tinnefeld, Georgios Gennadios Scholarios, dans *La théologie byzantine et sa tradition.* II, *xiiie-xixe s.*, éd. C. G. et V. Conticello, Turnhout 2002, p. 477-549.

Todt, Dositheos II. von Jerusalem : K.-P. Todt, Dositheos II. von Jerusalem, dans *La théologie byzantine et sa tradition.* II, *xiiie-xixe s.*, éd. C. G. et V. Conticello, Turnhout 2002, p. 659-720.

Tsirpanlis, *Mark Eugenicus and the Council of Florence* : C. Tsirpanlis, *Mark Eugenicus and the Council of Florence: a historical re-evaluation of his personality*, Thessalonique 1974.

Turdeanu, Livre grec en Russie : E. Turdeanu, Le livre grec en Russie : l'apport des presses de Moldavie et de Valachie (1682-1725), *Revue des études slaves* 26, 1950, p. 69-87.

TURNER, Notes on the works of Theodore Agallianos : C. J. G. TURNER, Notes on the works of Theodore Agallianos contained in codex *Bodleianus Canonicus graecus* 49, *BZ* 61, 1968, p. 27-35.

VAUCHEZ, *Sainteté en Occident* : A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1988[2] (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 241).

VLADIMIR, *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj* : Archimandrite VLADIMIR, *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (patriaršej) Biblioteki*. I, *Rukopisi grečeskija*, Moscou 1894.

WALTER, Theodore, archetype of the warrior saint : C. WALTER, Theodore, archetype of the warrior saint, *REB* 57, 1999, p. 163-210.

WORTLEY, *Studies on the cult of relics* : J. WORTLEY, *Studies on the cult of relics in Byzantium up to 1204*, Farnham 2009 (Variorum collected studies series 935).

Index des noms propres

Le texte grec et les apparats ne sont pas pris en compte dans cet index.
(CP = Constantinople)

Index des termes grecs

Les mots-outils, de même que les adverbes les plus fréquents, sont exclus de cette liste. Les renvois sont faits aux numéros de ligne du texte.

TABLE DES MATIÈRES



Planche 1 - *Mosquensis graecus* 248 (*Sinod. gr.* 365), f. 1r

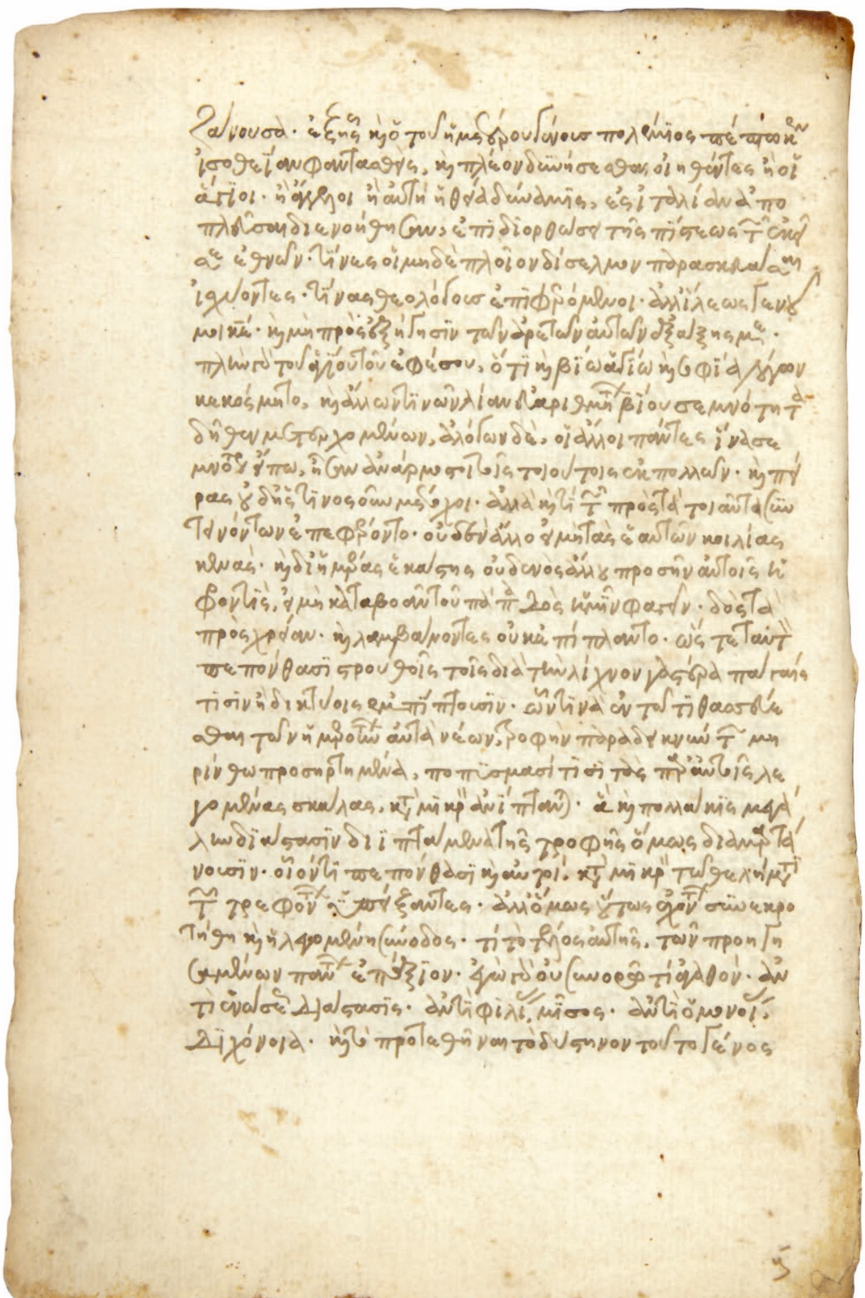


Planche 2 - *Mosquensis graecus* 248 (*Sinod. gr.* 365), f. 16v

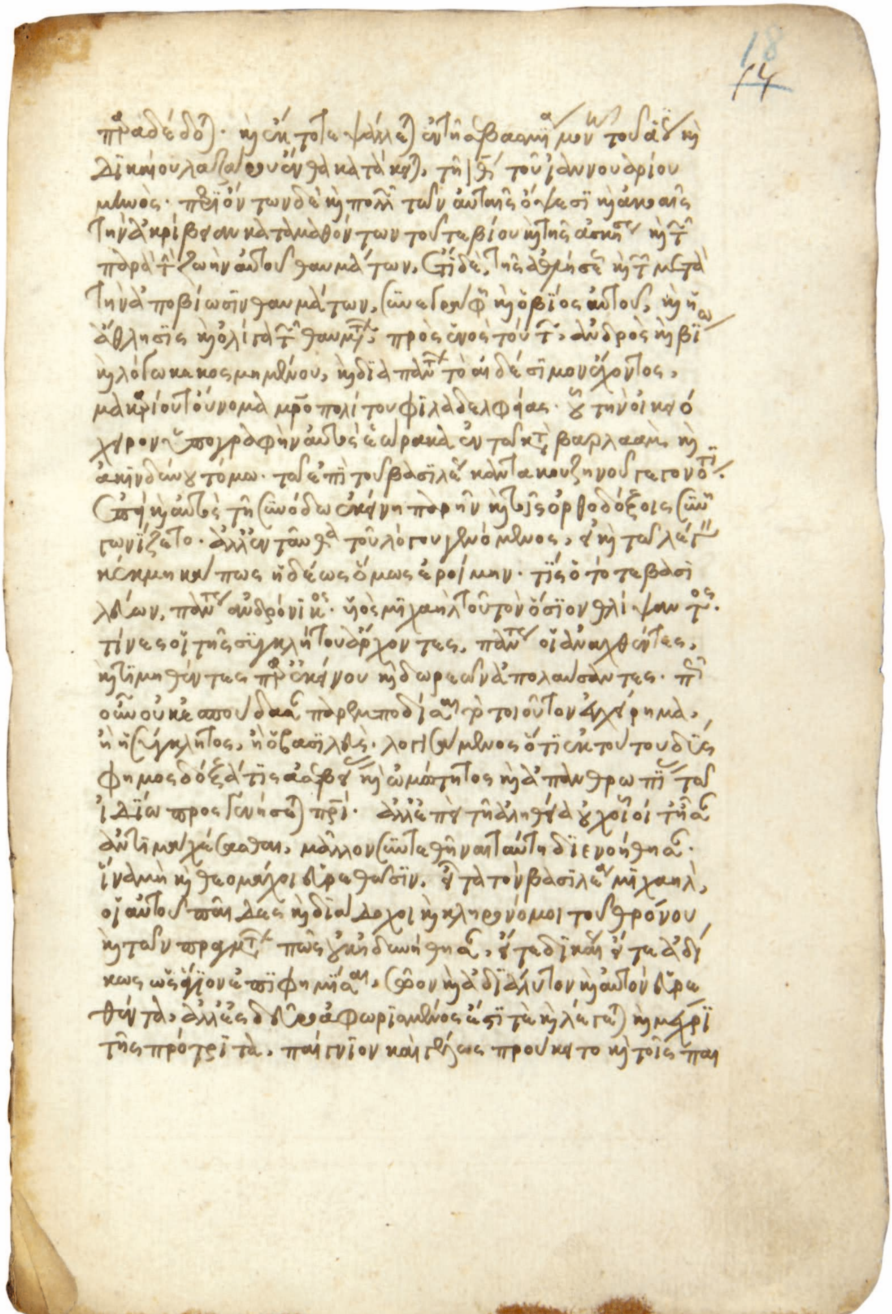


Planche 3 - *Mosquensis graecus* 248 (*Sinod. gr.* 365), f. 17r

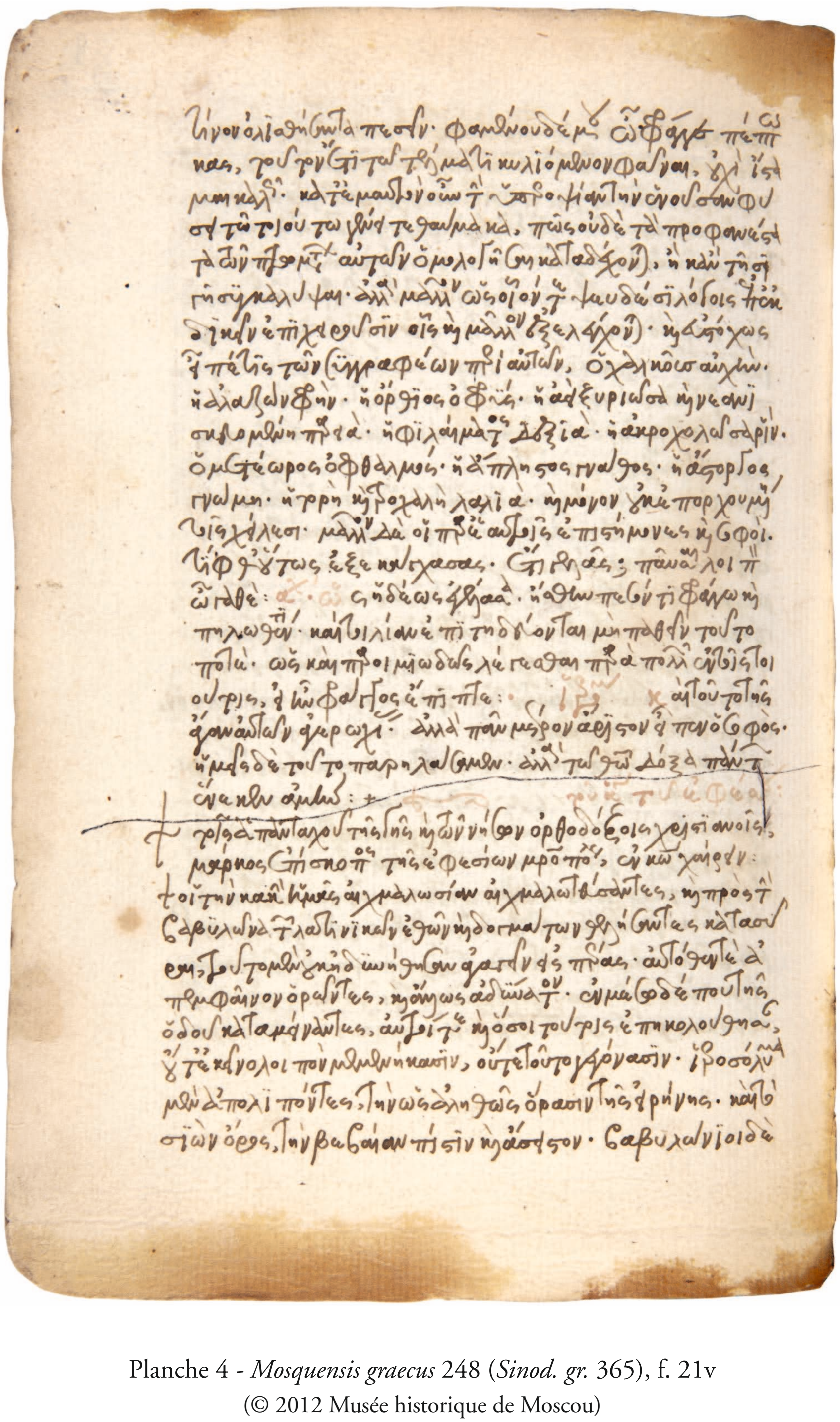


Planche 4 - *Mosquensis graecus* 248 (*Sinod. gr.* 365), f. 21v

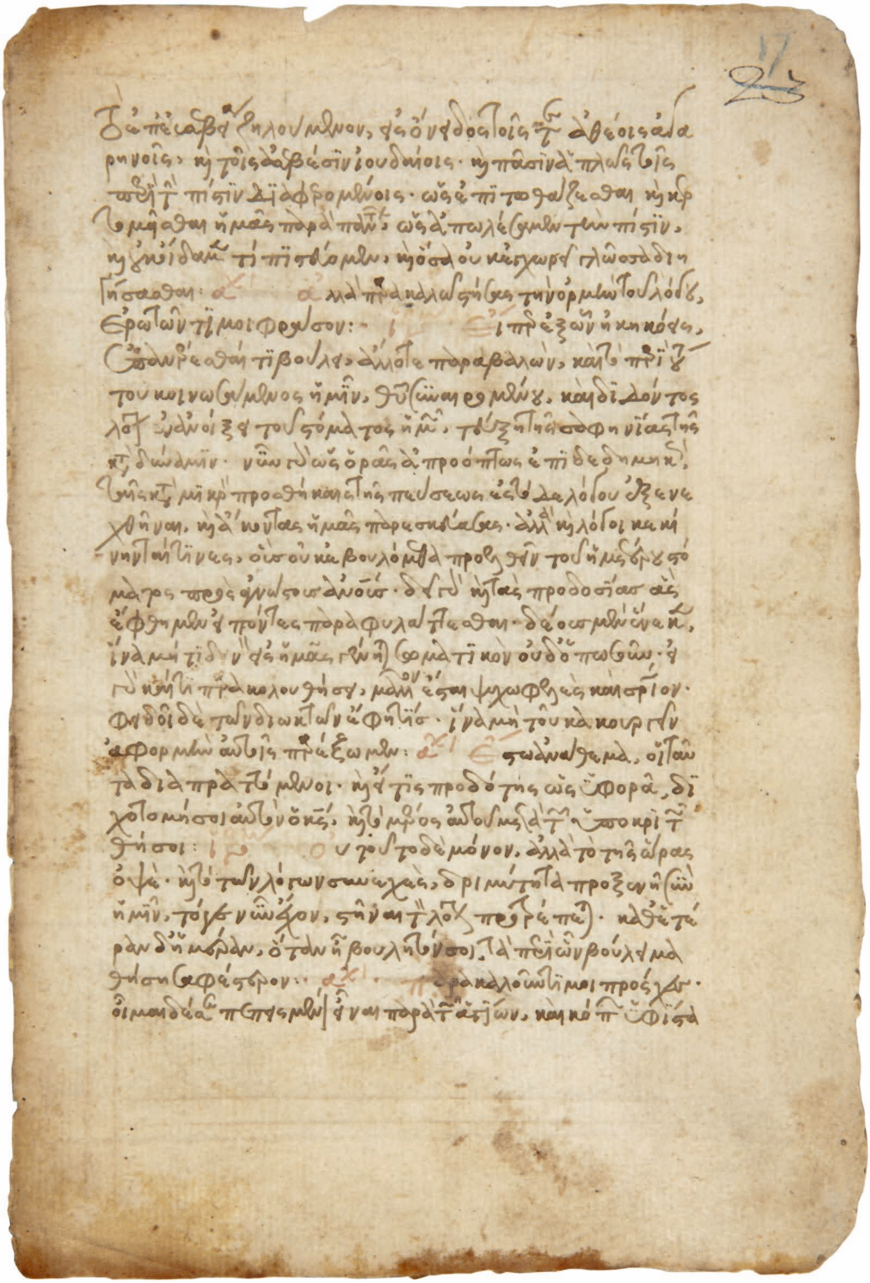


Planche 5 - *Mosquensis graecus* 248 (*Sinod. gr.* 365), f. 23r

Collection Byzantina Sorbonensia
dirigée par Michel Kaplan

1. Jean-François Vannier, *Familles byzantines : les Argyroi (ix^e^-xi^e^ siècles)*, 1975.

2. Michel Kaplan, *Les propriétés de la Couronne et de l'Église dans l'Empire byzantin (v^e^-vi^e^ siècles)*, 1976.

3. *Geographica byzantina.* Sous la direction d'Hélène Ahrweiler, 1981.

4. *Philadelphie et autres études.* Sous la direction d'Hélène Ahrweiler, 1984.

5. Jean-Claude Cheynet, Jean-François Vannier, *Études prosopographiques*, 1986.

6. *Les Italiens à Byzance. Édition et présentation de documents* par Michel Balard, Angeliki E. Laiou et Catherine Otten-Froux, 1987.

7. *Géographie historique du monde méditerranéen.* Sous la direction d'Hélène Ahrweiler, 1988.

8. Élisabeth Malamut, *Les îles de l'Empire byzantin (viii^e^-xii^e^ siècles)*, 1988.

9. Jean-Claude Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, 1990.

10. Michel Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du vi^e^ au xi^e^ siècle. Propriété et exploitation du sol*, 1992.

11. *Les saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*. Publié par Catherine Jolivet-Lévy, Michel Kaplan, Jean-Pierre Sodini, 1993.

12. *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, 1996.

13. Grégoire Antiochos, *Éloge du patriarche Basile Kamatèros*. Texte, traduction, commentaire par Marina Loukaki, 1996.

14. *Autour de la Première Croisade*. Actes réunis par Michel Balard, 1996.

15. Anna Avraméa, *Le Péloponnèse du iv^e^ au viii^e^ siècle. Changements et persistances*, 1997.

16. *ΕΥΨΥΧΙΑ. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler*, 1998.

17. *Le partage du monde. Échanges et colonisation dans la Méditerranée médiévale* sous la direction de Michel Balard et Alain Ducellier, 1998.

18. *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*. Sous la direction de Michel Kaplan, 2001.

19. *Migrations et diasporas méditerranéennes (xe-xvie siècles).* Sous la direction de Michel Balard et Alain Ducellier, 2002.

20. *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*. Textes réunis par Damien Coulon, Catherine Otten-Froux, Paule Pagès et Dominique Valérian, 2004.

21. *Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges.* Sous la direction de Michel Balard, Élisabeth Malamut et Jean-Michel Spieser, 2005.

22. Sophie Métivier, *La Cappadoce (ive-vie siècle). Une histoire provinciale de l'Empire romain d'Orient*, 2005.

23. *Monastères, images, pouvoirs et société à Byzance.* Sous la direction de Michel Kaplan. Textes réunis par Paule Pagès, 2006.

24. *Économie et société à Byzance (viiie-xiie siècle). Textes et documents.* Sous la direction de Sophie Métivier, 2007.

25. Benjamin Moulet, *Évêques, pouvoir et société à Byzance (viiie-xie siècle). Territoires, communautés et individus dans la société provinciale byzantine*, 2011.

26. Svetlana Tomeković, *Les saints ermites et moines dans la peinture murale byzantine.* Édité par Lydie Hadermann-Misguich et Catherine Jolivet-Lévy, 2011.